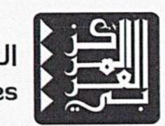
محمد عثمان محمود

العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر

بحث في نموذج رولز



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العدالة الاجتماعية الدستورية
في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر
(بحث في نموذج رولز)

العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر

(بحث في نموذج رولز)

محمد عثمان محمود



الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

محمود، محمد عثمان

العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر (بحث في نموذج رولز) / محمد عثمان محمود.

358 ص. : ايض. ؛ 24 سم.

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 337 - 348) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2983-2

1. العدالة الاجتماعية. 2. الليبرالية. 3. رولز، جون، 1921-2002. أ. العنوان.

320.011

العنوان بالإنكليزية

Constitutional Social Justice in Contemporary Liberal Political Thought

(A Treatise on Rawls' Model)

by Mohammad Othman Mahmoud

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو 2014

المحتويات

القسم الثاني: المفاهيم والأسس التي تقوم عليها «العدالة بوصفها إنصافًا» المجتمع إطارًا وفلسفة السياسة حقلًا معرفيًا وأخلاق الواجب أساسًا

القسم الثالث: العدالة بوصفها إنصافًا
عدالة ديمقراطية تعاقدية مثالية قارة
واستقرار بنظام دستوري مثالي عادل

القسم الرابع: الانتقادات والنقاشات التي تناولت «العدالة بوصفها إنصافًا»

إهداء

إلى الـــروح الطاهرة التي ظلــت تلهمني حتى بعد ارتقائهـــا إلى بارئها، حيث العدالــة المطلقة... الـــروح التي جعلـــت العدالة، بالنســـبة إليّ، قيمة لن أكــف عن العمل في ســـبيل إعلائها مـــا حييت... روح جدتي وســـيدتي ومعلمتي المغفور لها شيخة عبد الله شـــحادة التي وهبتني بحق خيرًا لا يقدر بثمن، وغرســـت في وجداني قيمًا إنســـانية قارّة، ورفعت عني من المظالم ما استطاعت إليه سبيلًا.

إلى روح العقل الجميل والإنســـان النبيل، جون رولز الذي وجدت في كثير من أفكاره الأساســـية عن العدالة وأســـئلتها الأخلاقية والسياسية ما يعبّر عن جزء كبير من همومـــي العامة، فعزّ عليّ أنها كانت في ســـياق وثقافة غير سياقنا وثقافتنا، على الرغم من أننا الأحوج إليها.

شكر وعرفان

إلى:

- الأهل والأرحام الذين شغلوا، دائمًا، الحيز الأكبر في وجداني، ومثّلوا حافزًا أساسًا لاجتهادي في التعلم والتقدم.

- الباحث العالم الأستاذ الدكتور يوسف سلامة، لسعة معارفه وعمقها، ولما قدّمه في أثناء الاشتغال في البحث من قيم، أهمها الصبر والتواضع في حضرة العلم.

- أعضاء هيئة تدريس قسم الفلسفة في جامعة دمشق، ولا سيما الدكتورة سلوى رباح، لأخلاقها الرفيعة، ولما قدّمته من تسهيلات في أثناء الاشتغال في البحث.

- الأصدقاء، إبراهيم شحادة وعبد العزيز الميناوي وأيمن خالد، لما أبدوه من تشجيع وإيمان بأهمية القيمة موضوع البحث.

موجز الكتاب

اشتُهر جون رولز (1921-2002) بنظرية «العدالة بوصفها إنصافًا»[1] (Justice as Fairness)، إذ قدّمها بوصفها طرحًا ليبراليًا سياسيًا دستوريًا مؤسّسًا على فلسفة أخلاقية واجبية، منتهيًا إلى تأكيد الحقوق والحريات الأساسية[2] والمساواة في الفرص والعدالة في التوزيع، الأمر الذي يحد من التطرف في التفاوت الذي ازداد في ظل الأنظمة الليبرالية (الرعائية وتلك المبنية على مبدأ «دعه يعمل») المؤسّسة على فلسفة نفعية.

عمومًا، يمكننا مقاربة المشكلة الرئيسة في هذا الطرح عبر السؤالين: هل تجاوز مواضع قصور النماذج القائمة، ولا سيما النموذج الرعائي؟ وما الذي

---

(1) هذا عنوان مقالته المنشورة في: John Rawls, «Justice as Fairness,» *The Journal of Philosophy*, vol. 54, no. 22 (October 1957), pp. 653-662.

ثم في كتبه نظرية في العدالة؛ الليبرالية السياسية، والعدالة بوصفها إنصافًا: إعادة صياغة: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971); *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), and *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001).

(2) يأخذ رولز بأولوية الحريات والحقوق الإنسانية على السياسية (المقاربة الجمهورية)، فالثانية تكتسب أهميتها مما تقدمه إلى الأولى. الأمر الأقرب إلى فهم روسو وكانط، انظر: إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 41-50؛ جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادىء القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 119، 122، 187، 206 و212-234، وجون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 305-306.

اشتغل عليه ولماذا؟ أما الفرضية الرئيسة التي ننطلق منها فهي أنه تجاوز ذلك بالتنظير لعدالة دستورية تعاقدية مؤسَّسة على أخلاق الواجب، إدراكًا منه أن المنهج النفعي لا يتفق والقيم التي تقوم عليها فلسفة العقد ذاتها، ولا سيما المساواة التي لا معنى للحرية بلا مقاربة معقولة لها. لذا، لا بد من تناول السياق العام الذي يأتي ضمنه، للوقوف على مواضع تأثره به ونقده وتطويره له.

أولًا: السياق العام

شهد السياق الغربي (خصوصًا الأنكلوسكسوني)، في تطوره، مشكلات لا بد من فهم أثرها في جعل العدالة أولوية وقيمة لا بد من إعلائها. ولا شك في أن الفلسفة الليبرالية مكوّن رئيس في هذا السياق، وهي تقوم، بصورة رئيسة، على مبدأ عدم التدخل، وخاصة في الاقتصاد، الأمر الذي مثّل مشكلة أساسية في أسئلة رولز، ولا سيما العلاقة بين الحرية والمساواة، لأن مقاربة المساواة تتطلب تدخلًا في توزيع الثروة للحفاظ على الحرية ذاتها بلا إفراط كما تدعو الليبرالية الجديدة، أو تفريط كما تدعو الأيديولوجيات الشمولية. ويضاف إلى ذلك مشكلات اجتماعية لم تكن بسبب اقتضاء الليبرالية عدم تدخل المجتمع في شؤون أفراده فحسب، وإنما بوجود مجتمع يتميز بعدم التدخل السياسي[3]، وهو ما يستدعي الانتباه، في سياقه، للمشكلات المرتبطة بالبعد الأخلاقي الثقافي، فرولز يعول على التزام متطلبات العدالة على أسس أخلاقية[4] مُكمِّلة للإلزام الدستوري القانوني، ويشدد، كغيره من الليبراليين في السياسة، على ضرورة بقاء الدولة على الحياد في ما يتعلق بالخصوصيات الثقافية. الأمر الذي مثّل مشكلة كبيرة للدولة ممثلةً بالمُشرِّع[5].

---

(3) انظر: Carla Saenz, *Political Liberalism and Its Internal Critiques: Feminist Theory, Communitarianism, and Republicanism* (Austin: The University of Texas, 2007), p. 11.

(4) Rawls, *Political Liberalism*, p. 168.

(5) عن قضايا ذات صلة كالإجهاض وزواج المِثليين. انظر: مايكل ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 336-340؛ أنتوني جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 286 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002)، ص 18.

جدير بالذكر أن السياق الليبرالي شهد تطورًا مهمًا تمثل في النموذج الرعائي الذي ضمن الحقوق والحريات في حدها الأدنى، وسمح بهامش من التدخل، إلا أنه ظل أسيرًا لخلفيات نشأته والرؤية النفعية التي قام عليها، وقاصرًا عن تحقيق العدالة الاجتماعية، لأن اقتران الرأسمالية والديمقراطية لا يوفر أوضاع تضامن اجتماعي[6]. بناء عليه، فإن تشريعات الرعاية لم تنطلق من وعي بمخاطر المظالم الاجتماعية[7] وتقديرٍ لإنسانية الفقراء، كما تقتضي أخلاق الواجب التي يعمل البحث على إبراز مقاربة رولز التأسيسية لها، وإنما كانت وسائل لتحقيق مصالح عامة، ووسائل خروجٍ من أزمات لم يمتنع صاحب القرار فيها عن التخفف من العمل ببرامج الرعاية ذاتها، إذا وجد حلولًا أخرى، تمامًا كما حدث في ظل السياسات الليبرالية الجديدة التي عدَّت السوق بديلًا من المجتمع وما يرتبط به من قيم[8]، فتخلت عن مطلب العدالة الاجتماعية انسجامًا مع مزاعم اليد الخفية (سميث). كما غدا اقتصاد السوق قيمةً عليا في الطرح الجديد، وذهب منظروه إلى أن معاداة السوق تعني عدم إيمان بالحرية ذاتها[9]، وأن على الاقتصاد أن يُوجِّه السياسة[10]، وهو ما تكرست به الأنانية لا القيم الغيرية كما في الليبرالية الاجتماعية ممثلةً برولز الذي دفعته نتائج النهج الليبرالي النفعي غير العادلة إلى إحياء فلسفة **العقد الاجتماعي**، متوسلًا فيها بحالة أولى دعاها الوضع الأصلي. وأما إذا كانت فلسفة العقد التقليدية تبريرًا لضرورة الدولة، فإن رولز يسعى إلى تبرير تدخلها لإعادة التوزيع. وأما إذا

---

(6) انظر: جيدنز، ص 18. بدأ التوجه الرعائي في الولايات المتحدة (New Deal)، في عهد روزفلت (1933-1945). انظر: جون كينيث جالبريث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، مراجعة اسماعيل صبري عبدالله، عالم المعرفة؛ 261 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 217-218.

(7) انظر: جيدنز، ص 174.

(8) مثّلت الليبرالية الجديدة أيديولوجيا سياسية متشددة: المحافظون في بريطانيا (1979-1990)، والجمهوريون في الولايات المتحدة (1981-1989)، وصولًا إلى المحافظين الجدد (2001-2009).

(9) ميلتون فريدمان، «العلاقة بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية،» انظر موقع منبر الحرية: <http://minbaralhurriyya.org/index.php/archives/898>.

(10) فريدمان، ص 4.

كانت العودة إلى الحالة الافتراضية الأولى، في هذه الفلسفة، لتبرير تجاوزها، فإن رولز أراد بها شروطًا نموذجية للاتفاق على مبادئ العدالة في مجتمع ديمقراطي[11]. والأهم هنا هو أن لوك خاصةً، ينطلق من حالة مفترضة حاز فيها الجميع ممتلكاتهم بصورة عادلة[12]. وأن احترامهم لها يجعل اللاحق عادلًا تلقائيًا[13]، الأمر الذي لا يستقيم - كما لاحظ رولز - إلا في المستوى الأضيق من البنية (المؤسسات) الأساسية لاتساع تأثيرها وعمقه. وأما روسو فقد كان أهم ما أكده هو الأصل الاعتباطي للملكية، إذ عدّه قائمًا على الغَلَبَة[14]. وهذا ما لم يتنبه إليه لوك ومثّل عند رولز أساسًا للقول بضرورة التخفيف من حدة التفاوت.

إن ما سبق لا يعني السعي إلى تحقيق مساواة كاملة بالقدر الذي يمكن تحقيق الحرية به، وإنما منع ظواهر القدرة على امتلاك الآخرين، إذ عندما كانت الأمور تنحو منحى تدمير المساواة، وجب على التشريع أن يصونها[15]، وهو ما أدركه رولز في ما أطلق عليه «العدالة الاقتصادية السياسية»[16]، إذ لا شرعية إلا بضمان الحرية والمساواة، لا السعادة وفرض مفهوم مسبق لها، كما في الفلسفة النفعية التي مثّلت مادة رئيسة لنقد رولز، ذلك أنها تحفل بمعطيات السعادة ولو أدت إلى خرق حريات أساسية، كما في نموذج الرعاية[17]. والسؤال الرئيس هنا هو هل ينبغي للعدالة أن تقوم على المنفعة أم على تأكيد الحقوق والحريات[18]؟ فالنفعية ترى العدالة في ضمان عدم مساس الفرد، في سعيه إلى

---

(11) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 92، 95، 109 و119.

(12) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 163.

(13) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 164.

(14) في حادثة تسوير الأرض وادعاء الملكية المفترضين، انظر: جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تعليق وتدقيق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، 2009)، ص 117.

(15) انظر: روسو، في العقد الاجتماعي، ص 140.

(16) رولز، العدالة كإنصاف، ص 285-286.

(17) انظر: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 322، 390 و403.

(18) انظر: ساندل، ص 299-301.

تحقيق السعادة، بحق غيره فيها، ما يضمن شمولها أكثر الناس تلقائيًا[19]. وبهذا يتبدى فرق جوهري بين النفعية والطرح الرولزي، إذ لا حاجة لتدخل المجتمع والدولة عند الأولى (النفعية)، على الرغم من تعارض رؤى الخير (ما يجلب السعادة) وتنوعها، بينما يكون ذلك ضروريًا في الثاني الذي يتأسس على الفلسفة الواجبية التي تقوم على الذات الحرة الممتثلة للحق، على الرغم من إدراكها أن ذلك قد يسبب لها ضررًا أو لا يجلب نفعًا[20]. وقد أكد رولز هذا الأمر في نظريته، فمن شأن العمل بمقتضياتها ضمان وضعية سياسية اقتصادية مؤسسية عادلة بمواطنين يمتثلون لها، خصوصًا الأغنياء حتى لو حد ذلك من تراكم ثرواتهم. وما يُراد تأكيده، هنا، هو عدم ثبات التأسيس النفعي الذي لا تأكيد فيه للحقوق، ذلك أن مبدأ ينطلق من رغبات (السعادة) لن يكون أقل ظرفية منها[21].

ثانيًا: المفاهيم والمقولات التأسيسية في الطرح الرولزي

يشتغل رولز في إطار مجتمع ديمقراطي مثالي بأعضاء متعاونين وملتزمين مبادئ دستورية عادلة يتعاقدون عليها ليبراليًا. لذا ينبغي فهم ظروف جعل العدالة أولوية، بوصفها حقًا وتصحيحًا لانتفاء الاستحقاق السابق على التعاقد.

1 - الإطار الأشمل للعدالة وموضوعها ومادتها

يمثّل المجتمع، عند رولز، الإطار الذي يُنظّر فيه لطرحه الفلسفي السياسي، لأن أهم أدوار الأخير يتمثل في تأكيد المجتمع إيجابيًا[22]، بحيث

---

(19) انظر: برتراند راسل، حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، ط 2، عالم المعرفة؛ 365 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ص 95-96. هنا يكمن جذر علاقة النفعية بالليبرالية والتأصيل لمبدأ «دعه يعمل».

(20) انظر (المعنى) في: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للنشر، 1965)، ص 21-32.

(21) انظر: ساندل، ص 40-41.

(22) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 89.

يشترك أفراده في توفير العدالة[23]، ولا سيما للفقراء. لذا يُعدّ الطرح الاجتماعي الرولزي بديلًا من نفعية دولة الرعاية[24] التي تُخرق فيها بعض الحريات باسم الصالح العام[25]، وهو أمر مرفوض، لأن الحقوق يجب ألّا تخضع للمقايضات السياسية أو الاجتماعية[26]. وبناء عليه، فإن الطرح الرولزي ليبرالي بامتياز، فهو يؤكد عدم وجود «كيان اجتماعي يسمو على أفراده»[27]. كما أن المجتمع المستهدف بالعدالة ليس مُتحدًا، بالمعنى الذي تمثله «عقيدة شاملة»، وإنما ديمقراطي يتّسم بتعددية معقولة[28]، يُرجى في ظلها توفير أساس فلسفي وأخلاقي للمؤسسات الديمقراطية، وفهم طروحات الحرية والمساواة[29]، انطلاقًا من الثقافة الديمقراطية الدستورية[30]، وهو ما يمكّننا من فهم أفكار مألوفة في وعي المواطنين[31]، ربما يكون المجتمع أهمها، لأنه «نظام منصف من التعاون»[32] المستدام. لذلك هو مجتمع سياسي لا خيار لأحد في الانتماء إليه، على الرغم من أنه ديمقراطي غير إكراهي[33]. ويثير هذا الأمر أسئلة بشأن الحريات فيه[34]، منها: هل هي حريات بلا معنى[35]؟ لذا لا بد من البحث عن وضع أمثلٍ ممكنٍ لمجتمع ديمقراطي «حسنِ التنظيم» يقبل فيه الجميع مبادئ

---

(23) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 115.

(24) انظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 12.

(25) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 55-57.

(26) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 30.

(27) ساندل، ص 130-131.

(28) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 89.

(29) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 91.

(30) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 91-92. وحول الثقافة السياسية الديمقراطية، انظر: جون رولز، قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 203-209.

(31) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 92.

(32) رولز، العدالة كإنصاف، ص 92. وانظر تفصيل ذلك في (ص 93-94).

(33) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص145 و368.

(34) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 90.

(35) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 358.

العدالة ذاتها، وتكون مؤسســاته الأساسـية مقبولة لقدرتها على تحقيق العدالة التي ينبغي أن توفر أوضاعًا للمواطنين يحسُّـون بها ويلتزمــون مقتضياتها[36]. وعلى الرغم من مثالية هــذه الفكرة، إلا أنها تعزز المفهوم السياســي للعدالة. فالمجتمع المقصود بهــا يتميز من فكرته ذاتها، إلا من حيث إن أعضاءه يقبلون مفهومًـا للعدالة قد يكون سياسـيًا، لكنه يتخذ صورة عقيــدة (دينية...). وهو ما لا وجود له فــي واقع التعددية الــذي يكون اتفاقُ المواطنيــن على العدالة الليبرالية السياسية بسـببه ممكنًا[37]. فالليبرالية السياســية توفر أساسًا للوحدة الاجتماعية[38] المنظمة بـ البنية الأساسية التي تمثل الموضوع الرئيس للعدالة، لأن آثارها عميقة وواسعة[39] فهي تشمل الدستور والملكية القانونية والاقتصاد» (أسواق تنافسية وملكية وسائل الانتاج)[40]. وبهذا يُوضع اقتصاد السوق ضمن ســياقه الاجتماعي، فهو بُعد من أبعــاده وليس بديلًا منه، كمــا تدعو الليبرالية الجديدة. لذا، لا بد أن يركّز الاشــتغال على دســتور يجيب عن ســؤال: «أيُّ مفهوم للعدالة أكثر ملاءمة لمجتمع ديمقراطي»[41]؟ كما أن ما يُرجى من البنية الأساسية هو ضمان تحقيق العدالة الاجتماعية المتمثلة في الحقوق والحريات والفرص، الأمر الذي يجعل ظواهر اللامساواة مساهمة في الخير العام ومنفعةً للأكثر فقرًا[42]، وفق صيغة معقولة يوافق عليهــا الجميع لتدَخُّلٍ لا يكون على حســاب حقوق وحريات أخرى، فهدفه الأســاس هو منــع التمركز المتطرف للثروة (أسباب القوة)[43].

---

(36) انظر: رولز: العدالة كإنصاف، ص 97، و Political Liberalism, p. 35.

(37) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

(38) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

(39) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 99. هذا ما كان لروســو ســبْقُ إدراكــه بانتباهه إلى أن ترتيبـات المجتمع ومؤسسـاته ذات أثر كبيـر في تكريس الحالات اللاحقـة للتفـاوت وغيره من مظاهر الظلـم.

(40) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 98-99.

(41) رولز، العدالة كإنصاف، ص 103.

(42) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 163.

(43) انظر: رولز: العدالة كإنصاف، ص 162، ونظرية في العدالة، ص 344-355.

بناء عليه، فإن للبنية الأساسية أهمية بالغة يترتب عليها تمييز بين المستوى الدستوري الذي يشتغل عليه رولز والمدني عند لوك. كما أن تأثيرها عميق، بما لها من دور في تنظيم التفاوت ومساعدة المواطنين في تطوير قدراتهم، وأهمها سلوكهم بمعقولية وعقلانية. أما وصفُ المعقول فيُطلق على سلوك الفرد المستعد لقَبول ما يُقترح من مبادئ يرى أنها منصفة واحترامها، ولو كانت ضد منفعته، بشرط أن يحترمها أقرانه. ومن العقلاني، لا من المعقول، استخدام البعض مواقعهم لتحقيق منافعهم الخاصة. وبهذا، فإن الحس بالعدالة يدخل في مفهوم المعقول[44]. فكلّ من العقلانية والمعقولية ضروريتان إذا تكاملتا في المواطن الذي يغدو بهما حاملًا قوتين أخلاقيتين هما، الحس بالعدالة والقدرة على إدراك الخير ومتابعته[45]. فالأولوية في هاتين القوتين هي لثوابت التقاليد الديمقراطية والدساتير وحقوق الإنسان[46]. وبناء عليه، فإن اعتبارهما أساسًا للمساواة مهم لفهم المجتمع السياسي وتمييزه عن المُتَحدات الاجتماعية (كالدين)[47] التي يشترك فيها المواطنون بقيم تختلف عن تلك التي يشتركون بها في المجتمع السياسي[48]. هنا، لا بد من ملاحظة أنه في حين تندرج القيم المشتركة للمتحدات في باب الخيرات[49]، فإن ما يحكم المجتمع السياسي هي الحقوق والحريات المؤكدة في الدستور[50]. وأما مادة التوزيع أو الخيرات الأساسية، فتتجاوز الجوانب الاقتصادية ولا تختزل المواطن في بُعد واحد، كما في الليبرالية الجديدة والرعائية[51]. فرؤية رولز لا تتناقض في هذا الصدد مع

(44) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 94-95.

(45) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 112.

(46) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 113.

(47) للتوسع في علاقة العقائد الدينية بالعقل العام المعبر عن قيم سياسية، انظر: رولز، قانون الشعوب، ص 199-202.

(48) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 114-115.

(49) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 115.

(50) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 309.

(51) النفعية في صيغتها القائمة على اللذة والليبرالية في صيغتها المبنية على مبدأ «دعه يعمل» القائمة على التذرير تستندان إلى ما يكمل بعضُه الآخرَ في مسعى الاختزال وغير ذلك مما يشتغل رولز على مواجهة التنظير له.

فلسفته الواجبية، إذ يتم تحديدها مسبقًا في إطار «النظرية الشَّفافة»[52] التي يُقصد بها تمثيل الحدَّ الأدنى من مختلف التصورات، لِتظل أضعف من أن تطغى على أولوية الحق، وهي[53]: الحقوق والحريات الأساسية، وحرية الحركة، واختيار الوظيفة ومراكز السلطة والثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات، بوصفها تعبيرًا عن مواطنين يُحسّون بقيمتهم ضمن مؤسساتهم الأساسية، مع تأكيد الأساس المُحدَّد بوصفه حقًا في ظل المنظومة الاجتماعية حسنةِ التنظيم[54]، لا على أساس ما تذهب إليه النفعية متمثلًا في المصالح الخاصة. لذا، فإن توقعات المواطنين، ولا سيما الأفقر، من مجتمعهم مشروعة[55]، وإن عدم حصولهم عليها ظلم بلا شك.

2 - مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية

يحرص رولز على أن يجد طرحه مبررات له في الثقافة الديمقراطية وفلسفتها السياسية، أي في العقل العام بصورة تؤكد المقاصد الكامنة في فلسفة العقد الاجتماعي. وهنا، يرى أنه لا بد من تأكيد أن العلاقة بين الليبرالية، بوصفها فلسفة، والليبرالية السياسية تتجاوز علاقة العام الذي تعبّر عنه الأولى بالخاص الذي تعبّر عنه الثانية، فعلى الرغم من تبرير مفهوم العدالة في الثانية واستقائها مبادئها من الأولى، فإن الثانية تتجاوز الأولى لتقف منها على مسافة تظل أقل من مثيلاتها. المهم هو أن لا يعمل النظام الليبرالي على تفضيل عقيدة شمولية في دستوره[56]، لكي لا يتحول إلى أيديولوجيا قمعية تفرض مذهبها، بما في ذلك الليبرالية وأي مذهب علماني آخر[57]، لأن ما تشتغل الليبرالية السياسية عليه هو الوصول بالمجتمع إلى درجة لا يعود فيها لهذه العقائد دور

---

(52) تترجم د. ليلى الطويل العبارة «Thin Theory» إلى «النظرية الضعيفة»، انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 480.

(53) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 172-173 و175.

(54) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 172-173 و175.

(55) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 194.

(56) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 321.

(57) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 377.

أساس، وهي إن وجدت لأسباب، أحدها التسامح الليبرالي السياسي ذاته، فإنها تظل محدودة وغيـر معقولة»[58]. لذا لا بد من تأكيـد أن التربية على المواطنة يجب أن تشـمل المعرفة بالحقوق والحريات الدسـتورية، ومنها أن الارتداد ليس جريمة كما فـي الدين، مـن دون أن يعني ذلك التوجيه إلـى نبذ الدين، ذلك أنه حرية ضمير[59]. فالعدالة الليبرالية السياسـية تحترم مطالب الرافضين الديمقراطية ذاتها بشـرط أن يعترفوا بمبادئها[60]. ولكي يكـون مفهوم العدالة ليبراليًا سياسـيًا، لا بد أن يثبّت الاشـتغالُ على صوغه المؤسسـاتَ الأساسية وتسويغها انطلاقًا من القيم الديمقراطية التي يوافق عليها الجميع[61]، بما يحقق التوازن التأملي لتضييق الفجوات بشأن مبادئ الدستور[62]. وهو ما يؤكد أحكام المواطنين الخاصة والعامة بوصفها معقولة ذاتيًا. غير أن المشكلة تكمن في أن هذه الأحكام متخالفة ذاتيًا وبينيًّا، الأمر الذي يؤدي بتسـويغ العدالة السياسـية إلى «التعليق، أو الإلغاء»[63]. فلنفترض أن مواطنًـا لا يعدُّ العدالة أولوية، لكنه عند محاججته تحوّل إلى المسـاوقة بينها وبين أحكام أخرى من دون استدعاء بدائلها ومراجعتها لتحقيق الاتسـاق، كما فـي التوازن التأملـي الذي يتم فيه اسـتدعاء البدائل الأهم في الثقافة الديمقراطية وموازنتها[64]، من دون تجاهل الآراء أو الأمثلة الناقـدة والمضادة[65]، إذ لا وجود لأحكام ثابتة بعينها بشـأن العدالة السياسية، ولا سيما توزيع الثروة، يمكن الركون إلى قدرتها على التسويغ كله[66]. فلنفترض أمرًا كهذا، في هذه الحالة لا بـد من التفكير فيه وفق مفهوم الإجماع المتشـابك[67]، فواقع التعددية المعقولة يدعو إلى القول إن المواطنين

(58) رولز، العدالة كإنصاف، ص 323 و370.
(59) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 326.
(60) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 327-328.
(61) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 125.
(62) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 126-127.
(63) رولز، العدالة كإنصاف، ص 130.
(64) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 131.
(65) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 185.
(66) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 131-132.
(67) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 132.

في حالة الاتفاق على مفهوم ما للعدالة السياسية، لا يتأتى المفهوم من الأسباب ذاتها انطلاقًا من عقيدة بعينهـــا، وإنما انطلاقًا من الفرضيات المألوفة في الثقافة الديمقراطية[68]، على الرغم من افتقار هذه العقائد إلى النسقية والاكتمال، الأمر الذي يوفر ظروف تســوية تتطور إلى إجماع[69] ممكـــن التحقق بصورة واقعية مســتدامة، لأن موضوع العدالة السياسية ذو جدارة ذاتية بسبب مقاصده الكامنة فيه. وبما أن الأمور لا تســتقيم ديمقراطيًا باللجوء إلى القمع، لا بد من البحث عن مفهوم للعدالة يمكنه إحراز إجماع يمثل أساسًا عامًا للتسويغ[70].

لكن كيف يكون ذلك في ظل الصعوبات التي تجعل الإجماع غير ممكن في واقع التعددية المعقولة؟ هنا، يجترح رولز طريقــة أكثر تجريدًا في التفكير أطلق عليها الوضــعَ الأصلي[71]، وهــو موقف نموذجــي افتراضي للإنصاف المتمثل في المســاواة والحرية الكاملتين، لا موقف مساومة وضغط مصدرهما تراكمات داخل البنية الأساســية[72]. كما أن أطرافه لا يعرفون شــيئًا عن الذين يمثلونهم مــن ناحية المعتقــدات والمواقع، بمعنى أنهم يقفــون وراء حجاب من الجهل[73]. فالوضع الأصلي هو «تجربة فكرية» وإنشــاء نموذجي للشروط المنصفة التي على الأطراف أن يتفقوا، في ظلها، على شــروط منصفة للتعاون من أجل تنظيم البنية الأساســية، وللقيــود المقبولة علــى العقلانية التي على أساسها يختارون مبادئ العدالة[74].

أراد رولز بهذا تصوير الأطراف في أوضاع نِديَّة تســمح بممارســة القوى الأخلاقية، فلا يبقى للغني سبب لرفض مبادئ عادلة تصب في مصلحة الفقراء

---

(68) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 134.

(69) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 135.

(70) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 140.

(71) عــن وظيفة الوضع الأصلي في ســياق المنهــج التعاقدي وصعوباته، انظــر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيــروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 436-452.

(72) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 108.

(73) رولز، العدالة كإنصاف، ص 108.

(74) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 110.

خارج التجربة، لأنه لا يعلـم موقعه ومن يمثّل. عمومًـا، يمكننا تحديد ثلاث مراحل تتعاقب في هذه التجربة، هي: الخير الشَّـفاف (تم وصفه في الخيرات الأساسية). ومن (وبعد) ذلك يأتي مبدآ العدالة اللذان يحددان مفهوم الخير، ثم «النظرية التامة»[75] للخير المُحدَد بمبادئ الحق. الأمر الذي تتأسس عليه أولوية العدالة.

3 - أولوية العدالة وتأسيسها الأخلاقي والواجبي

تأتي أولوية العدالة، في فلسفة أخلاق الواجب، من أولوية الحق المُؤَسَّس على الـذات المُتقدِّمة على غايتهـا والحرة في اختياراتهـا. الأمر الذي يجعل المجتمع القائم علـى العدالة، أكثرَ مقاربة للطبيعة الإنسـانية، بوصفها غاية لا وسيلة لتحقيق أغراض مرتبطة بالحسابات التفاضلية للمصالح الاجتماعية[76]. فلا بد من أن تحصّن الحريات والحقوق من الانتهاك بتثبيتها سلفًا في الدستور. فهوياتنا، وفـق رولز، لا تتحدد بما نريد ونحوز، لـذا يجب أن يهتم الجهد في المجال السياسـي والاجتماعي بالذات المختارة لغاياتها، لا الكشف عن هذه الغايات. وبناء عليه، فإن الاشـتغال يتجه إلى توفير شـروط الاختيار الأفضل متمثلةً في الإنصاف، فالعدالة أولوية بوصفها شـروطًا منصفة للاختيار. كما أن أولوية العدالة المُؤسَّسة على أولوية الحق المُؤسَّس بدوره على أولوية الذات، تجعل أي ذات إنسانية خليقة بالاحترام، فهي الثابت الوحيد في معادلة الإنسان وغاياته وحيازاته ومراكزه التي قد يأتي بعضها من (وبناءً على) معطيات طبيعية واجتماعية اقتصادية، لا فضل أو ذنب له فيها، لذا فهو لا يستحقها أخلاقيًا. إن الذات مؤهلة لتوظيف ما في حوزتها لا مسـتحقة له، كما أن المجتمع المنظم بمبادئ العدالة شريك فيه، بصورة غير مباشرة، إذ لا شيء قبل العدالة الدستورية يحق لأحد الحديث عن حق فيه، لأنه اعتباطي أخلاقيًا، من دون أن يعني ذلك أنه استحقاق بإطلاق، وإنما بوصفه أهلية مكتسبة في أوضاع منصفة تقوم على

---

(75) رولز، نظرية في العدالة، ص 480.

(76) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 30.

فكرة أخلاقية[77]. وقد جاء هذا تعبيرًا عن السياق التعاوني الذي يقتضي توزيع المنافع والأعباء توزيعًا عادلًا، من دون إلغاء الملكية الخاصة، كما تدعو الاشتراكية الجذرية، إذ يتم وضعها ضمن سياقها، بحيث تتلاءم المؤسسات في تعيينها. وهذا لا يعني إلغاء التدخل كما تدعو الليبرالية الجديدة، وإنما التدخل عبر الضرائب المألوفة[78]. فلاأخلاقية الاستحقاق لا تتعارض مع النظر إلى التفاوت غير المتطرف باعتباره نافعًا بمعنى التكامل[79]. كما أن إرادتنا في تجنب تحول عالمنا الاجتماعي والطبيعي إلى ظرفين معاديين للمساواة تفترض في أي آلية توزيعية لتحظى باتفاق الأطراف ورضى المواطنين، أن تحقق قيم التبادل، بحيث إن الأكثر محظوظية (لا يستحقون ذلك أخلاقيًا) يشجعون على اكتساب منافع إضافية (سبق أن انتفعوا من الحظ)، بشرط أن يدربوا معطياتهم ويوظفوها بما يساهم في خير الأقل محظوظية (لا يستحقون ذلك أخلاقيًا)[80]. لذا يجوز السماحُ بـ «حالات اللامساواة الضرورية أو ذات الكفاءة العالية»[81] فحسب. وبناء عليه، لا بد من تأكيد الدور الأساسي لمبدأ الفرق في الحد من التفاوت، في ظل التأمين الكامل للحريات والحقوق الأساسية، وهو ما يُمثِّل صُلب العدالة بوصفها إنصافًا.

ثالثًا: نظرية العدالة بوصفها إنصافًا (عدالة اجتماعية دستورية)

بعد الوقوف عند التأسيس الرولزي لنظريته، بات البحث في صلبها ممكنًا بمناقشة مبدأي العدالة الدستوريين اللذين يُتعاقد عليهما عند مقارنتهما بالبدائل، ثم مشروعية هذا التعاقد وقدرته على تحقيق الاستقرار في المستويين القانوني الإلزامي والأخلاقي الالتزامي. وكذلك البحث في النظام الليبرالي السياسي الاقتصادي المثالي العادل.

(77) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 204.
(78) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 162.
(79) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 200.
(80) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 201.
(81) رولز، العدالة كإنصاف، ص 202-203.

1 - مبادئ العدالة الدستورية

يقترح رولز مبدأين متكاملين هما جوهر الدستور. يكون لأوّلهما أولوية على الثاني الذي لشقه الأول أولوية على الثاني، كالتالي:

أ - «لكل شخص الحق ذاته الذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية..، [المتسقة] مع نظام الحريات للجميع ذاته».

ب - «يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزًا (... مبدأ الفرق)»[82].

أما الحريات والحقوق الأساسية، فيحددها بالتفكير والضمير، والمشاركة السياسية وإنشاء الجمعيات والكرامة الشخصية والمحددة بالقانون عمومًا[83]. وبهذا، يتكامل المبدآن. فالحريات السياسية تؤمِّن فرص التأثير في القرار والتشريع، بلا مقايضة بالمنافع الاجتماعية والاقتصادية[84]، بحيث لا تحد حرية إلا في سبيل أخرى[85]. كما أنها تضمن مع حرية التفكير الرقابة على السياسات العامة، وتعزز حريةُ الضمير والتجمع القدرةَ على الفهم العقلاني للخير ومراجعته. أما الحريات والحقوق الأخرى، فهي ضرورية لممارسة القوى الأخلاقية[86]. وهنا، لا بد من تأكيد أن «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات» تقتضي حماية الملكية الفردية، الأمر الذي يعني أن ملكية المصادر الطبيعية ووسائل الإنتاج وإدارتهما اجتماعية، على الرغم من إمكانية تسويغ غير ذلك وفق الأوضاع.

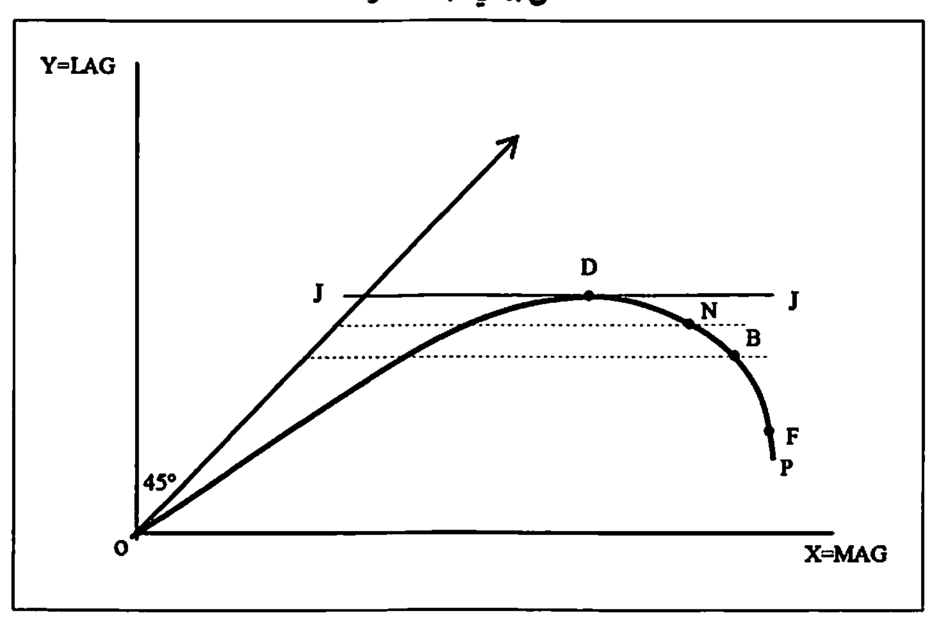
---

(82) رولز، العدالة كإنصاف، ص 148.
(83) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 151.
(84) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 153-154.
(85) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 254.
(86) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 257.

إن الإرادة السياسية التي يمثلها الدستور حاسمة في تحقيق العدالة الاجتماعية، ذلك أن المساواة المنصفة في الفرص وظواهر التفاوت ناقصة التأمين في الثقافة الديمقراطية، لذا يكون الترشيد بشأنها ضروري[87]. وبناء عليه، فإن ما يميز المبدأ الثاني عن الأول هو عدم صلته المباشرة بجوهر الدستور، إذ على الرغم من أنه جوهري، فإنه يقتضي أكثر من ذلك، وإن كان لا يعدّ كذلك، ولا سيما في شقه الثاني (مبدأ الفرق) الذي يحقق ما يفوق المبدأ الدستوري القائل بالحد الاجتماعي الأدنى (الدستور الرعائي). ولفهم ذلك لا بد أولًا من تأمل الشكل (1):

الشكل (1)

شكل بياني لمبدأ الفرق



انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 178.

LAG الأقل انتفاعًا – MAG الأكثر انتفاعًا. OP: يربط بين المجموعتين،

---

(87) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 147.

بحيث لا تنتفع الأولى إلا بانتفاع الأخرى. N نقطة نـــاش: ترمز إلى التوازن كما في نظرية الألعاب[88] غير التعاونية التي تعتمد الحســـابات العقلانية في الحرص على خسارة الآخر. وهذا يتناقض والتعاون. لكن يبدو أن رولز صمم الحالة بما ينسجم مع اللامبالاة المتبادلة في الوضع الأصلي لعدم معرفة شيء عن مصالح الآخر ومن يمثل. F: غير مرغوبة وهي ذات دلالـــة، إذ تحتمل Feudal معاني[89] تصب في المعنى الســـلبي، ومنها الإقطاعية (الفائدة القصوى للأكثر انتفاعًا). B بنتام: تعبّر عن النفعية في التوزيع عندما تكون الثروة في أكبر حجم، بما يعبّر عن ربح كبيـــر للأكثر انتفاعًا وقليل للأقل انتفاعًا. D نقطة الكفـــاءة[90]: الأكثر تمثيلًا لمبدأ الفرق (Difference) (العدالة التوزيعية)، إذ يعبّر إسقاط عمود منها على X,Y عن أكبر قيمة لمصلحة الأقل انتفاعًا مقابل قيمة أكبر بقليل للأكثر انتفاعًا.

يتميز مبدأ الفرق بتجاوزه مشـــكلات نموذج الرعاية، إذ يفيد بأن ما يجنيه الأكثر انتفاعًا يعني في الوقت ذاته مقابلًا للأقل انتفاعًا[91]، ولا تتحقق مقاصده إلا بتحقق المبدأ الأول والشـــق الأول من المبدأ الثانـــي[92]. ويمكن العمل به بغض النظر عن حجم الثـــروة (النمو الاقتصادي). كما أنـــه لا حُجّة لفقير في الاعتراض على ازدياد ثـــراء الغني ما دام يعود عليه نفعًا ويفتح له آفاقًا لتخفيف حدة التفاوت بينه وبين شـــركائه في التعاون المنتج، في ظل الشراكة الأساسية المتمثلة في المواطنة. وهذا يعني أن ازديـــاد انتفاع المواطنين من الثروة مرتبط بانخراطهم في التعاون في انتاجها والعمل الـــذي يختارونه فيه. وبما أن المبدأ الأول يضمن الحقوق والحريات الأساســـية، فإن مبدأ الفرق لا علاقة له بتأمين الحد الأدنى المضمون دســـتوريًا، بغض النظر عن العمل. ولا شك في أن هذا يحافظ على ليبرالية الدســـتور ويجنبه الوقوع في مشكلات الاشتراكية، فهو لا

(88) <http://www.infpe.edu.dz/COURS/Enseignants/Secondaire/Mathematiques>.

(89) *Longman Dictionary of Contemporary English*, edited by English Channel 5th ed. (Harlow, Essex, England: Longman, 2009).

(90) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 101-109.

(91) نسقط عمودًا من أي نقطة في OP على محوري x و y لندرك ذلك.

(92) بمعنى الوصول إلى أعلى نقطة، وهي D.

يرمي إلى تقويض النظام الليبرالي القائم، بقدر ما يرمي إلى جعله أكثر عدلًا واستقرارًا. هنا، لا بد من تأكيد أن الحد الأدنى ظل سقفًا لما يُراد تقديمه في النموذج الرعائي، وهو ما أراد رولز المحافظة عليه، مضيفًا إليه الاشتغال على منع تمركز الثروة ومصادر القوة. كما أن مبدأ الفرق، بأخذه بمعيار المواطنة، لا تكون فيه تفاوتات مثل الجنس والعرق والثقافة معاييرَ في النظر إلى أفراد مجتمع فيه الحريات والحقوق الأساسية والمساواة في الفرص مصونة، من دون تمييز وفق المبدأين الأول والثاني في شقه الأول، لأن هذا النوع من التفاوتات يأتي ضمن معطيات وتراكمات وطوارئ اعتباطية[93] لا يستحقها أحد أخلاقيًا.

2 - التعاقد على مبادئ العدالة

إن جهل الأطراف بشؤونهم ومن يمثلون، يؤدي إلى افتراض أنهم عند خروجهم من التجربة قد يجدون أنفسهم، ومن يمثلون، ضمن الأقل انتفاعًا (الأفقر)، لذا فمن العقلانية ألّا يغامروا عند اتخاذ أي قرار. وبما أن مبدأي العدالة يصبان في مصلحة الجميع[94]، فلا مندوحة لهم عن إقرارهما.

لا تتأتى مبادئ العدالة من ظروف الوضع الأصلي، فهو «وسيلة انتقاء» ونظر في إمكان الاتفاق على ما يقدّم من جهتنا، نحن مصممو التجربة[95]. كما ينبغي أن يُنظر إلى مشروعية التعاقد بشأن المبدأين، من حيث قدرتها على الحصول على التسويغ في العقل العام في ظل التسليم بمبادئ الدستور[96]. ولتحقيق هذا الغرض يُقسَّم التعاقد إلى تعاقد على مبادئ العدالة السياسية واتفاق على منهج تفكير على المواطنين أن يقرروا، في ضوئه، هل هذه المبادئ قابلة للنفاذ في الأوضاع الاجتماعية القائمة[97]؟ لذا، يجب تأكيد عدم حجب الأطراف عن الاعتقادات العامة والحس المشترك ونتائج العلوم عندما لا تكون

(93) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 182-183.
(94) رولز، العدالة كإنصاف، ص 211.
(95) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 211-212.
(96) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 222.
(97) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 221.

موضع نزاع حاد، ويستثنى من ذلك العقائد والأيديولوجيات، لكي تُمنع من توجيه العقل العام، لذا فإن ما لا يطاله الحجب يُكوّن أساس اعتماد المبادئ، وهو في متناول العموم وإلا فلا مشروعية له[98]، مع ملاحظة أن عدم إدراج العقائد الشاملة ضمن غير المحجوب لا يعني الاستغناء الكامل عنها، إذ يحق للمواطنين أن يناقشوا مبادئ العدالة من داخلها[99]، إلى جانب مشروعيتها السياسية الذاتية، بما يحقق إجماعهم (المتشابك) عليها.

ينطلق رولز، في إدراج بدائل مبادئ العدالة وإخراجها، من الثقافة السياسية الديمقراطية. لذا بما أن نموذج الرعاية أكثر تقدمًا، لتوسيعه هامش التدخل، فهو الأجدر بالإدراج، وإن عدم إدراج الليبرتارية والليبرالية الجديدة يظل مُبرَرًا من زاوية العدالة الاجتماعية، إذ من شأن ذلك صرفُ الوضع الأصلي عما صُمِّم من أجله. هكذا، لا بد للمقارنة الأساسية أن تكون بين ما يُعبر عن الرؤيتين الرئيستين في الليبرالية الاجتماعية، أي بين رؤية يتبناها (رولز) مصوغة وفق منهج تعاقدي ينظر إلى «المجتمع باعتباره نظامًا منصفًا من التعاون»، وبين «المجتمع باعتباره... منظمًا لكي ينتج الخير الأقصى»[100]، كما في سياسات الرعاية التي تعبّر عنها مصطلحاتٍ مُوهِمةٍ كالناتج القومي ومتوسط الدخل، إذ تحل المقايضة محلَّ التبادل، لأنه لا قيد على التفاوت الذي يؤدي إلى الإخلال بفرص المشاركة السياسية والحريات، بصفتها قدرات، ويتم التنازل ضمنيًا عنها لقاء الحصول على الحد الأدنى.

لا يزعم رولز أن طرحه في هذا السياق، يعد الأكمل الأمثل[101]، فهو يجتهد في تقديم ما ينسجم مع مفاهيم نظريته، وكل ما يُراد ليس إلا تثبيت منهج معين في التفكير والوقوف عند قدرته على «إبراز مزايا المبدأين»[102]. هنا، يُعدّ الماكسمين (maximin) القاعدةَ المرشدة الملائمة لترجيح بديل على آخر في

(98) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 222.
(99) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 222-223.
(100) رولز، العدالة كإنصاف، ص 231.
(101) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 230.
(102) رولز، العدالة كإنصاف، ص 230-231.

حـالات الاختيار التي يكون فيها الأطراف بفعل حجـاب الجهل، وهو مركب من الحدين الأدنــى (minimorum) والأعلــى[103] (maximum) بحيث يتم وفقًا له اختيار أعلى حد أدنى مما يمكن لأي بديل تحقيقه مقارنةً بالبدائل الأخرى[104]. لأن الأطراف لــن يغامروا فــي الحصول على مكاسـب غيـر مضمونة ولن يُعرِّضوا حقوق المواطنين وحرياتهـم للخطر في ظل أي من ممكنات الاختيار والمقارنات، وأهمها:

أ - مقارنــة بين مبدأي العدالة، بوصفهما كلًا، وبيــن مبدأ معدل المنفعة، مع ملاحظة أن الأخير يهدف إلى «زيادة معدل الخيــر العام لأعضاء المجتمع إلى الحد الأقصى»[105]. وينطلق رولز، هنا، من «ضغــوط الالتزام»[106]، إذ ما الــذي يجعل الأطراف يتفقون علــى خَيار، على الرغم من عــدم الاتفاق على جدارتــه الذاتية وعلمهم أن مــا يتفقون عليه يُلزمهم أمام مــن يمثلون ومعهم، بخصوص مسائل حاســمة كالعدالة الاجتماعية؟ لذا فهم لن يتفقوا إلا على ما يكونون قادرين، خارج التجربة، علــى تحمل أعبائه لتجنب الحرج الذي ينجم عن التواضع على ما ليس بمستطاع، فلا يُحترم في إثر ذلك ولا يُطاع. بناء عليه، يقــرر رولز أن مبدأي العدالة أفضــل من مبدأ المنفعة، لأنهمــا يؤمّنان مصالح المواطنين الأساسية، باعتبار أن ذلك أفضل الأسوأ، ولا حجة لأحد بعدم احترام الاتفاق، لأنه حصل في شــروط منصفة تلغي الذرائــع[107]. كما أن الأطراف، بحكم المعرفــة العامة، يدركــون أن المواطنين حائــزون القوتين الأخلاقيتين ولهم مصالح منها الديني والأخلاقــي، وأن تحقيقها واجب، وبعضها لا يمكن التنازل عنه، إلى درجــة أن المدافعين عن مبدأ المنفعة إذا أنكروه يكون النقاش بلا جدوى[108].

---

(103) لاتينيتان.

(104) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 241.

(105) رولز، العدالة كإنصاف، ص 232.

(106) رولز، العدالة كإنصاف، ص 242.

(107) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 243.

(108) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 244.

ب – مقارنــة بين مبــدأي العدالة جملــةً بمبدأين لا يختلفــان عنهما إلا باســتبدال مبدأ معدل المنفعة بمبدأ الفرق[109] مع حد أدنى اجتماعي لا تنازل عنه (الحلّ الاحترازي الأمثــل في ظل الاحتيار). ويكمن الأمر الأســاس في المفاضلة بين مبــدأ الفرق مقيدًا بأولوية ما يتلازم معه في المبدأين وأســبقيته، وبين مبدأ المنفعة مقيدًا بالمعنى ذاته.

للتذكير فــإن رولز قسّــم المجتمع حديًّــا إلى جماعتــي الأكثر والأقل انتفاعًا[110]. الأمــر الذي يظل مُعتَمَدًا في فهم مردود مبــدأ المنفعة المقيدة في أثناء مقارنته بمردود مبدأ الفــرق المقيد، أي بين مردودهمــا على الجماعتين في ظل تأمين الحد الاجتماعي الأدنى والمســاواة المنصفــة في الفرص. وما يُراد تأكيــده، هنا، يتمثّل في تخليص المجتمع مــن الأيديولوجيا، بصفتها وعيًا زائفًا[111]، وهو ما يتحقق عندما يُقرُّ المواطنون بالحقائق العامة على الأســاس الذي اعتمدت عليــه الأطراف في انتقــاء المبادئ[112]. بمعنــى أن المواطنين يجدون ما يســوغون به مبادئ العدالة حتى لو لم يجدوا ما يُسوغونها به داخل عقائدهم (الإجماع المتشــابك)، فهم يجدون ذلك في «الثقافة العمومية»[113] والتقاليد الديمقراطية، لأن وعيهم الأيديولوجي الذي تمثله عقائدهم لا يُمكّنهم من الإجماع إلا إذا كان بالمعنى غير الزائف. فالوعي الزائف يُبدي لغير المتمتع بالمعقولية والعقلانية أن سياســة ما تُحقق العدالة، في حين تخفي ظلمًا كبيرًا، كما في الأيديولوجيا الرأســمالية المبنية على مبدأ «دعه يعمل»[114] إلى جانب الرعائية بدرجة أقل[115].

---

(109) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 232 و286.

(110) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 269.

(111) ينســب توصيف الأيديولوجيا بما هــي وعي زائف، إلى ماركس وأنغلــز. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، ط 5 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 34.

(112) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 270.

(113) رولز، العدالة كإنصاف، ص 269 – 270.

(114) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 270، الهامش 43.

(115) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 271.

عمومًا، فإن تأكيد العمومية في التسويغ المُتوقع من المواطنين تقديمه يضع الأطراف تحت ضغوط التزام مرتبطة بمفهوم المواطنين عن أنفسهم في مجتمع ديمقراطي تعاوني[116]. وقد لاحظنا، في مبدأ الفرق[117]، قدرتَه على تحقيق القيم التبادلية، إذ تنتفع المجموعتان في أقصى صورة لمصلحة الأفقر[118]. وبناء عليه، فقد بات لِزامًا على الأطراف تفضيلُ مبدأ الفرق لضمان التسويغ العام والتزام المواطنين الذين رُسِّخت في وعيهم قيمتا المساواة والحرية، لكن مبدأ الفرق ليس في مصلحة الأكثر انتفاعًا، بخلاف ما يكون عليه وفق معدل المنفعة[119]، بقدر ما يكون في مصلحة الأقل انتفاعًا. لكن أعضاء المجموعة الأولى يُدركون أنهم بقدر ما استفادوا من حظهم الأوفر في المعطيات القبليَّة، فإنهم ليسوا بمحصنين من الطوارئ اللاحقة. وبهذا، يتجلى الدور الجوهري للقوى الأخلاقية التي يجب أن تعمل مؤسسات البنية الأساسية على تربيتها، وفق منهج تربوي يُصاغ به وعي المواطنين لجعل الحقوق والحريات الأساسية جزءًا من الثقافة العمومية المشجعة على الفضائل التعاونية والغيرية والخير العام[120]، على نحو يعمق الوعي بضرورة الانتهاء من ترتيب البنية الأساسية وفق مبادئ عادلة، إذ لا شك في أن إعادة التعاقد وفق المصالح المتغيرة تهدر الجهد والوقت[121]، وتسلب العقد والدستور المُؤسَس عليه جوهرهما متمثلًا في الثبات والسمو.

3 - الاستقرار

يُعوَّل، لتحقيق الاستقرار الاجتماعي السياسي، بالإضافة إلى المستوى المؤسسي (الدستوري التشريعي)، على المستوى الأخلاقي غير الإكراهي الذي

(116) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 272.
(117) للمتابعة انظر الشكل رقم (1).
(118) عند نقطة الكفاءة D، بما يفوق النقاط الأخرى الممكنة على المنحنى OP ومنها النقاط المعبرة عن معدل المنفعة كالنقطتين B (بنتام) وN (ناش). انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 279.
(119) تُعبِّر عن ذلك في النقاط بعد D والأسوأ فيها F.
(120) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 278.
(121) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 278.

يجب تربيته ليبلغ درجة «من القوة بحيث يقاوم الميول... نحو الظلم»[122]. هنا يقدّم رولز مقاربة تربوية قائمة على «سيكولوجية أخلاقية معقولة»[123] تمثل بحثًا في تطوير قوى المواطنين الأخلاقية بحيث يقبلون إلزامات السلطة العادلة بقناعة وحرية، فهي مبحث فلسفي سياسي و«مستقاة من المفهوم السياسي للعدالة بوصفها إنصافًا»[124]، لكن الطبيعة الإنسانية، ليست كافية بمفردها لإنضاج الاتجاهات السياسية والأخلاقية. الأمر الذي من شأن هذه التربية تجاوز مشكلاته وفق أطوار ثلاثة:

أ - السلطوي: يتميز بعدم وجود ميل فطري إلى الرضوخ لسلطة أحد ابتداءً بالوالدين، فما السبيل إلى التدرج في جعل المواطن مستعدًا لقَبول السلطة السياسية وإن كانت عادلة؟ الأمر الذي يُقارَب بالانطلاق من المشاعر الأخلاقية، ولا سيما الشعورُ بالذنب[125]. إذ يمثل غيابه دليلًا على خلل يعتري التربية، فالبديل منه هو الخوف من العقاب[126].

ب - التشاركي: تنشأ القيم المرتبطة بدور الفرد في المتحدات الاجتماعية، الأمر الذي يقتضي تنمية قدرات تحقق التشارك، كالخروج من التمركز حول الذات والانفتاح على أنماط تفكير الآخرين. إن الشعور بالذنب يمتد إلى هذا الطور ويظل تعبيرًا عن نجاح المنهج في جعل الدوافع ذاتية نابعة من الحس بالواجب لا خوفًا من عقاب وطمعًا في ثواب.

ج - السياسي: يصل الفرد إلى الاعتقاد بمبادئ العدالة، فيحرص عليها، بوصفه مواطنًا قادرًا على السلوك بعقلانية ومعقولية. ومما لا شك فيه هو أن نشوء مشاعر الثقة المتبادلة وتعزيزها في إطار التعاون داخل المؤسسات لا

---

(122) رولز، العدالة كإنصاف، ص 373.

(123) رولز، العدالة كإنصاف، ص 389. صاغ البحث وكثف ما قدمه رولز في: رولز، نظرية في العدالة، ص 553-591، و Rawls, *Political Liberalism*, pp. 86-88.

(124) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 86-87.

(125) للتوسع: رولز، نظرية في العدالة، ص 572-579.

(126) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 553-558.

يتحقق إلا إذا شعر الجميع بالإنصاف عند توزيع المنافع والأعباء. الأمر الذي يمتد إلى حسٍّ عام به، بحيث يغدو عاملًا حاسمًا في الحفاظ على استقرار المجتمع، إذ يشعر المواطنون بالذنب عند إخلالهم بمقتضياته. وبناء عليه، فإن ما يميز الفرد، هنا، القدرة على ضبط أنانيته لمصلحة الغيرية، بالإضافة إلى إدراكه العلاقات التي تكوّنت في أطوار نموه وتنظيمها، وفقًا لمفهوم المواطنة السياسية داخل مجتمع محكوم بدستور عادل.

4 - ديمقراطية الملكية المقيَّدة بالقانون

يُقدم رولز رؤيتَه لما يجب أن يكون عليه النظام الليبرالي الذي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية المثالية، في ما أطلق عليه نظامَ «ديمقراطية الملكية المقيدة بالقانون[127]». وهي يوتوبيا واقعية كاشفة للزيف الذي تنطوي عليه أيديولوجيا النظم القائمة، متمثلًا في تمويهها على علاقة التحقق بين الحريات التي تدَّعي تأكيدها، والمساواة التي تغفل أهميتها. وهو ما يصب في معنى اليوتوبيا النسبية التي «تحطم قيود... القائم وتفجر حدوده»، والذي يميزها عن الأيديولوجيات التي تمثل وعيًا مخادعًا يعمل على «إخفاء حقيقة... الواقع»[128]. بناء عليه،

---

(127) رولز، العدالة كإنصاف، ص 293. يترجم حيدر حاج اسماعيل عبارة رولز Property-Owning Democracy إلى (ديمقراطية ملكية الملكية) كما تترجمها د. الطويل إلى (ديمقراطية امتلاك الملكية)، انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 15. وهذا لا يعبر عن رؤية رولز للاستحقاق والتوقعات، فما أراد التعبير عنه أقل من الملكية وأكثر من الحيازة، لذا يفضل ترجمة Owning إلى (الملكية المقيدة بالقانون)، أي ما يصير حقًا بالدستور والقانون، بمعنى أقل إطلاقًا من (الثقافة القانونية/ المصطلحات القانونية/ Property Owning)، <http://www.eastlaws.com>.

حيث تأتي الأولى بمعنى الاقتناء وفق محدد قانوني (الفعل Own يرد بمعنى الامتلاك قانونيًا Legally، انظر: مادة (Own v) في: L. B. Curzon and P. H. Richards, *The Longman Dictionary of Law*, 7th ed. (United Kingdom: Pearson Education Ltd, 2007).

فالأولى تقتضي القدرة على التصرف من باب الأهلية والتوقع المكتسبَين من الدستور، وكل ما قبل ذلك لا استحقاق (أخلاقيًا) فيه، لأنه اعتباطي. ويمكن القَبول بالترجمة إلى (ديمقراطية امتلاك الملكية) من باب أنها تعبر عن امتلاك الملكية لا العكس، بمعنى أن المواطن ليس مُستَلبًا للثروة، فكرامته كامنة في ذاته لا في حيازاته.

(128) كارل مانهايم، **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا الديريني (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980)، ص 257. وللتوسع في مشكلة الصور الزائفة للوعي الأيديولوجي، انظر: مانهايم، ص 160-163.

فإن عدم التدخل المطلق (من منطلق «دعــه يعمل») مضلِّل ويعمل على إخفاء حقيقة أن الحرية ذاتها تغــدو عند الفقراء بلا معنى. كما أن خطاب المســاواة المطلقة (الاشتراكية الجذرية) يضمر حقيقة أن ذلك لا يتحقق إلا بسلب كامل للحرية. فالنظام اليوتوبيّ الذي تمثله ديمقراطية الملكية المقيدة يتميز «بواسطة البنية الاقتصادية والسياســية الخاصة التي تشــكل قاعدة خاصة له»[129]. هكذا فإن المقياس في جعله مقبولًا ومرغوبًا فيه هو القابلية للتحقق[130]، لا ما تعمل النظم القائمة على تصويره، لا لأنه غير واقعي، وإنما لكشفه زيفَ أيديولوجيتها وقصورها[131] وهو ما يمكن فهمه من الخصائص التالية:

أ - دســتورية حقيقية: إن ما يجب أن يكون عليه النظام الدستوري العادل هو اتساقه مع حقوق وحريات أساسية ثابتة[132]، بخلاف الديمقراطية الصورية الإجرائية التي لا وجود فيها لما يمنع مجالــس الأكثرية (البرلمانات) من تقييد حرياتٍ وحقوقٍ أساســية لأقلية ما. وآية ذلك أنه على الرغم من وجود محاكم مختصة في دســتورية القوانين، إلا أنها غير مخولــة إلغاءها، فرقابتها هي رقابة امتناع لا رقابة إلغاء[133]، وهو ما يثير مشــكلات مرتبطة بالوفاء بمتطلبات سمو الدســتور، وتكمن في مقتضى ذلك؛ متمثلًا في إعادة النظر في قدرة ســلطات رقابتها على منع التشــريعات وإلغائهــا ومراحل تدخلها، وفــي تبرير خضوع السلطة التشريعية للســلطة المُعبِّرة عن الإرادة السياســية التي يمثلها الدستور. ويمثل هذا جوهر التعاقد الاجتماعي السياســي، فالســلطات لا تعمل إلا وفقًا

---

(129) مانهايم، ص 248.

(130) انظر: مانهايم، ص 257.

(131) عن الشــرعية واليوتوبيا والأيديولوجيا، انظر: بول ريكــور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فــلاح رحيم (بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2002)، ص 258.

(132) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 309.

(133) انظر: حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياســية والدستورية المقارنة (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986)، ص 223-225، و«ســمو الدســتور وأولويته،» فــي: العاني، ص 215-232، ونسرين طلبة، «الرقابة على دســتورية القوانين،» مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، السنة 27، العدد 1 (2011)، ص 495-502.

للسلطة المُشرعِنة لها (الدستور)، وهو ما يؤكد أن العدالة، أولًا، عدالة دستورية تعبّر عن إرادة سياسية.

ب - ملكيات فردية اجتماعية: يقوم نظام ديمقراطية الملكية المُقيَّدة على هامش من الملكية الاجتماعية غير المباشـرة للملكيـات الخاصة عبر التدخل بالضرائب، بالإضافة إلى المباشـرة بخصوص مصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج وإدارتهما، بحسـب الظروف، لمنع التطرف في امتلاك الثروة وتركزها في أيدي قلة[134].

ج - الديمقراطية مسـاواةً: لا شـكَّ فـي أن التفاوت الحـاد يجعل من يملكون مصادر القوة أقدرَ على الانتفاع بالحريات والحقوق الأساسية، وعلى الوصول إلى مراكز القرار والتشريع[135]، الأمر الذي تسمح به الليبرالية المبنية على مبدأ «دعـه يعمل» والرعائية. أما مـا تعمل عليه الليبراليـة الاجتماعية، فيتركز في تقليص التفاوت إلى أقصى الممكن، لا المسـاواة الكاملة، لذا يُنبه رولز على وجوب تأكيد أن الحقوق والحريات الأساسية مصونة لكل مواطن بغض النظر عـن موقعه، فهي ثوابت يدركها بحكـم مواطنته (المبدأ الأول)، وأن الفـرص المنصفة للجميع في شـغل المراكز العامـة والتأثير في العملية الانتخابية (الشـق الأول من المبدأ الثاني) مضمونة[136]. فالحقوق والحريات السياسـية التي لا بد من إبراز قيمتهـا المنصفة مهدَّدة بـأن تغدو صورية في واقع التفاوت أكثـر من غيرها، إذ يؤكـد النظام الليبرالـي الاجتماعي أنْ لا أولوية لها على حقوق الإنسان الأساسـية، إلا أنه لا بّد من تثبيتها، بما يمكّن «المشـرعين والأحزاب السياسية من أن يكونوا مسـتقلين عن التمركز الكبير للاقتصاد»[137]. بكلمة أخرى: فـي ديمقراطية الملكية المقيَّدة تكون الحريات والحقوق السياسـية مسـاواةً اقتصادية أولًا، وتمكينًا من الانتفاع بالوسـائل

(134) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، 98-99، 162، 259-260 و407 (الثبت التعريفي).
(135) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 314.
(136) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 315-316.
(137) رولز، العدالة كإنصاف، ص 316-317.

العموميــة للوصول إلــى مواقع القرار والتشــريع، ومن ذلــك تأمين وصول الجميع إلى وسائل الإعلام[138].

رابعًا- النقاشات التي أثارتها «العدالة بوصفها إنصافًا»

نالت «العدالة بوصفها إنصافًا» انتقادات ونقاشات، أهمها النقد الليبرتاري الذي يُعــدّ نوزيك نموذجــه الأهم، والنقــد الجماعاتي الذي يمثلــه كيمليكا وســاندل، فضلًا عن انتقادات عامة، أهمها ما قدمه سِــن وهابرماس. ويتمثل أهم ما قدمه نوزيك، في انطلاقه مما انطلق منه رولز بشــأن أولوية الذات على معطياتها القبلية غير المســتحقة أخلاقيًــا، لينتهي إلى القــول بتناقض العدالة بوصفها إنصافًا عند تجريدها الذات مع نقدها النفعية، لإلغائها كل تمايز، وبعدم شــرعية إعادة التوزيع، لتناقضها مع الحرية الليبراليــة[139]. وهو ما يعد انتهاكًا للاستقلال الذاتي[140] وإيغالًا في فصل الذات عن حيازاتها وسماتها[141]. لكن رولز لا يعدُّ ذلك انتهاكًا لكرامة الشــخص وحريتــه، لأن الملكية الاجتماعية تعني الحق في الانتفاع بلواحق الذات لا اســتخدامها بذاتهــا، وما يراد تأكيده هو اشــتراك أعضاء المجتمع في طبيعة بعضهم. أما الأنا المســتقل، فيُعبَّر عنه بحضوره المتنوع، فالناس يتواضعون ضمنيًا على تبادل الأعباء والمنافع، لأنهم يشتركون بذوات متساوية تتميز من الحيازات والأعراض.

على الرغم من ذلك، يشــكك نوزيك في تماسك هذه الرؤية من باب أننا نظل ذوات كثيفة غير مجردة، إذ لِمَ علينا أن نرضى بكوننا خُلَّصًا من اللواحق، وأن نمانع النظرَ إلينا بوصفنا وســائل[142]؟ كما أن الاعتبــاط القَبلي، عنده، لا يلغي الاستحقاق، ولا يعني أن مبدأ الفرق يمثل الحل العادل. لذا، يقترح القول بعدم صحة الاعتباط أساسًــا لإعادة التوزيع، فالناس، وإن كانوا غير مستحقين

---

(138) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 316.

(139) انظر: ساندل، ص 130-131.

(140) انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 33.

(141) انظر: Nozick, p. 228.

(142) انظر: Nozick, p. 228.

حيازاتهم المسبقة، يظلون مخوَّلين بما ينتج من توظيفهم لها باستقلال تام[143]، طالما أن الأشــياء تأتينا مَحوْزةً متفقًا عليها ضمنًــا[144]. لكن نوزيك لا يحدد أساس هذا التخويل كما لا يقدّم تبريرًا للاستحقاقات اللاحقة. الأمر الذي يؤكد أنه يظل منســجمًا مع الأيديولوجيا الليبرالية المبنية على مبدأ «دعه يعمل» التي تقول بعدم التدخل مطلقًا[145].

ينطلق كيمليكا من المســلمة التــي انطلق منها نوزيك ورولز بشــأن نفي الاستحقاق، لكنه ينتهي إلى ما يراه نقصًا في الطرح الرولزي، فالعدالة لا بد من أن تشــمل الحقوق الثقافية للأقليات، فهي تعاني التفاوت الاعتباطي[146]. لذا، فإن القول بحياد الدولة يندرج ضمن المعاملة المتماثلة لا العادلة[147]. كما كان الأجدر برولز تعميم سياســة التفضيل الإيجابي الذي يُعدُّ مبدأُ الفرق من صيغه ليشمل أفرادَ الجماعات الثقافية المحرومة. ويأخذ كيمليكا على الطرح الرولزي قوله بالحياد الليبرالي السياسي، إذ تكون الهوية الثقافية غائبةً فيه بفعل حجاب الجهل، الأمر الذي جعل موضوع الفلســفة السياســية مجردًا وافتراضيًا[148]، كما أنه فرض «قيــودًا داخلية تحدُّ من حق الأفراد داخــل الجماعة في مراجعة تصوراتهم عن الخير»[149]. والســؤال الأهم هنا: هل يُمثِّل الانتماء الثقافي، في ظل المواطنة، بحد ذاته، خيرًا أساسًــا، بحيث يجــب علينا إعادة تحديد مجال

---

(143) انظر: Nozick, pp. 150-153.

(144) انظر: Nozick, pp. 219 and 226.

(145) يعيد نوزيــك تأصيل ذلك، بما يتفق مع تكريس القول بـ «اليــد الخفية» في: Nozick, pp. 18-22.

(146) انظر: حســام الدين علي مجيد، إشــكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدليــة الاندماج والتنــوع، أطروحات الدكتــوراه؛ 85 (بيروت: دراســات الوحــدة العربية، 2010)، ص 241.

(147) بريان باري، الثقافة والمساواة: نقد مســاواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، 2 ج، سلســلة عالم المعرفة؛ 382-383 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ج 1، ص 28.

(148) باري، الثقافة والمساواة، ج 1، ص 119.

(149) باري، الثقافة والمساواة، ج 2، ص 19، والفصل الخامس، الهامش 37، إذ يؤكد المؤلف أن هذا الانتقاد مُوجَّه إلى ليبرالية رولز السياسية.

العدالة ليشمل الخير الثقافي[150]؟ فرولز لم يَقم بإدراج الانتماء الثقافي في الخيرات الأساسية، وهو ما يتناقض مع تأكيده الأسسَ الاجتماعية لاحترام الذات، على الرغم من أن الانتماء الثقافي أحدها.

لا ينكر رولز وجاهة هذه الاعتراضات[151] بتأكيد أن السؤال الرئيس هو هل الليبرالية السياسية غير حيادية بتكريسها المفاهيم الفردية إلى درجة لا يبقى فيها بالإمكان المحافظة على الثقافات والأديان؟ أو إذا وفرت ظروفًا ظالمة، فمدى الحياد يُقاس بالنظر إلى مدى تحقيق العدالة وانتفاء الظلم[152]. أما ساندل، فيرى أنْ لا مبرر لفصل الهوية السياسية العامة عن الثقافية الخاصة بحجة ضمان التعاون والاحترام المتبادل، في ظل واقع التعددية المعقولة[153] وما يرتبط بها من اختلاف بشأن الخير، ويضرب لذلك مثلًا عن مسائل أخلاقية دينية خطيرة كالإجهاض[154]، إذ بأي حق تُغلِّب الرؤية الليبرالية السياسية التي تترك للمرأة حرية اتخاذ القرار بهذا الشأن من منطلق الحريات الأساسية، ولا سيما أن النقاش يتعدى تشريع الإجهاض أو تجريمه إلى تقرير اللحظة التي تبدأ فيها حياة الإنسان ويصبح شخصًا قانونيًا له كامل الحقوق كالحق في الحياة.

عمومًا، تبقى المشكلة الرئيسة التي يراد طرحها هي: كيف يظل المُشرِّع منسجمًا مع الدستور العادل، وفق الرؤية الرولزية، إذا تأكدت صحة موقف الدين والأخلاق[155]؟ أليس من الخطأ عدم الوقوف على مدى خيرية الغايات التي يطرحانها؟ لا شكَّ في أن الرولزية تستطيع الرد بالقول إن هذه مسائل تشريعية من الدرجة الأقل أهمية إزاء ما تشتغل على تحقيقه في المستوى الدستوري. لكن الأمر لا يتعلق بتشريع الإجهاض كمثال اخترناه، وإنما بجدوى الحياد الأخلاقي الديني لمصلحة تقاليد ديمقراطية، وأولها المواطنة.

---

(150) باري، الثقافة والمساواة، ج 2، ص 190.

(151) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص321-328.

(152) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 326.

(153) عُبِّر عن معناها في الترجمة بعبارة «واقع كثرة معقولة»، انظر: ساندل، ص 318.

(154) ساندل، ص 320.

(155) انظر: ساندل، ص 320-322.

أما سِــن فيعيب على الطرح الرولزي اقتصاره علــى الثقافة الليبرالية[156]، ويطرح بشــأنه أسـئلة: لماذا علينا قَبول حصر الإجماع بالمبدأين؟ لماذا يؤدي حجاب الجهل إلى تنحية البدائــل الممكنة في هذا العالم؟ هل يؤدي النظر في أســباب العدالة إلى ظهور هذه المبادئ في الوضع الأصلــي؟ لماذا الاقتصار على التفكير وفق الماكســمين[157]؟ لكن سِــن لم ينتبه إلــى أن مبادئ العدالة ليست مســتنبطة من الوضع الأصلي، فهو وسيلة انتقاء ونظر في إمكان الاتفاق على ما يقدَّم مســبقًا (افتراضيًا)[158]. كما أنه لا يصح استحضار جميع البدائل غير الليبرالية كلها، وربما يكتســب قوله وجاهة في سياق العدالة في العلاقات الدولية، بوصفها أقصى ما يمكن أن نطمح إلى تحقيقه في ظل عدم مشــروعية الســلطة العالمية، لأن ذلك لن يكــون إلا قمعيًا[159]. كما أن الماكســمين لم يكن إلا ضرورة منطقية فرضها الحجاب الذي لا يصح النقاش فيه، إلا بشــأن قدرته على توفير ما يجب أن يكون عليه شــرط الإنصاف. وفي حال الاتفاق، يجب التســليم بمقتضيات التفكير التي يفرضها. لكن سِن لا يقصر انتقاده على ذلك، إذ يتعــداه إلى ما يتعلق بقائمة الخيرات الأوليــة، عندما يرى أن رولز لم يلتفت إلى أن علاقتها بالقدرات البشــرية حاســمة. غير أن رولز يعتقد أنه فعل ذلك باهتمامه بتنمية القدرات المتمثلة فــي القوتين الأخلاقيتين[160]، مع تأكيد أن الحقوق والحريات الأساســية لا تتأثر بالفروقات في القدرات، لأن الهدف الرئيس هو عدم إيقاع ظلم سياسي[161] مؤسسي مُكرِّس للظلم القبْلي.

بناء عليه، فإن ما يريد سِن تأكيده، لا يختلف عن العدالة إنصافًا في تثبيتها الحريات والحقوق الأساسية، ومن ثم العمل على تمكين المواطنين من التمتع بها، إلا أنه يســدُّ ثغرةً لم يملأها مبدأ الفرق الذي اختص بالتمكين الاقتصادي

(156) انظر: سن، فكرة العدالة، ص17.
(157) انظر: سن، فكرة العدالة، ص 46-49.
(158) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 211-212.
(159) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 104.
(160) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 346-347.
(161) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 349-350.

فقط. أما هابرماس، فيأخذ على رولز عدّه قائمة الخيرات الأساسية تشمل ما يحتاج إليه المواطن لتحقيق خططه الحياتية، إذ يصعب القَبول بإدراجها في القائمة، من دون التفريط بمقتضيات أخلاق الواجب، بوصفها رؤية تجريدية مثالية، لأن الحقوق والحريات تنظيم للعلاقات بين مواطنين مُتفاعلين[162]. كما يأخذ عليه رؤيتَه إلى المجال السياسي الذي تُحَدُّ به العدالة، لأن المضمون الحقوقي لا يُستمد من مبادئ العدالة التي يتم الاتفاق عليها في ظل شروط افتراضية مثالية، وإنما يأتي في صلب الصيغة المؤسسية للعقل العام[163]. يضاف إلى ذلك أنه بتقديمه الحقوق الإنسانية الأساسية على السياسية يُخلّ بالمقاربة الجمهورية التي يأخذ بها[164].

يرى رولز أن هذه الانتقادات تعبير عن نزعة فلسفية شاملة، لا تتعامل مع العدالة إنصافًا، بما ينسجم مع المجال السياسي الذي تشتغل ضمنه، فالليبرالية السياسية تجول في نطاق السياسي فحسب[165]. كما أن الوضع الأصلي مصمم للاتفاق على المبادئ المثالية التي يتم اقتراحها للمقارنة بالبدائل المنافسة في القدرة على تحقيق العدالة بخصوص الخيرات الأساسية التي يزوّد الأطراف بها افتراضيًا[166]. من هنا تبرز أهمية الوضع الأصلي، لا في وجوده فعليًا، فهو يمثل ما يستطيع فيلسوف السياسة القيام به، بوصفه مُنظِّرًا لما يجب أن تكون عليه القيم السياسية. فحين يأخذ رولز بالمقاربة الجمهورية، فذلك من زاوية رئيسة تبرز في تأكيده أولوية الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية على السياسية، إلا أنَّ ذلك لا يقتضي أن السياسي ليس ذا أولوية دستورية، إذ أُدرج في قائمة الخيرات الأساسية التي يضمنها المبدأ الأول، بوصفه أول المبادئ وأكثرها أولوية.

---

(162) انظر: Jurgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 113-116.

(163) انظر: Habermas, p. 131.

(164) انظر: Habermas, pp. 126-131.

(165) انظر: John Rawls, «Political Liberalism: Reply to Habermas,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 134.

(166) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 211-212.

خامسًا: نتائج وخلاصات

- كان لرولز دور كبير في قضايا حاسمة في الحقل السياسي والاقتصادي والأخلاقي والقانوني. وذلك بتأكيده مبادئ دستورية لا تتجاوز الواقع المتراكم، وتظل على الرغم من ذلك موضوعًا لفلسفة سياسية أخلاقية مثالية تبحث في المدى الذي يمكن أن تبلغه الديمقراطية في تحقيق العدالة الاجتماعية كما يجب أن تكون.

- نجح في التمييز بين الليبرالية السياسية والفلسفة الليبرالية، فحال نظريًا دون عمل النظام الديمقراطي على ترجيح أي عقيدة شمولية في الدستور، فالعدالة بوصفها إنصافًا لا تقول بفرض القيم الليبرالية، وإنما بإقرار مفهومها السياسي للعدالة، لضمان الاستقرار في ظل التعددية الثقافية.

- أكد قيم المواطنة والإرادة العامة وقدم حلولًا لمشكلات التوفيق بين الحريات والحقوق الأساسية من جهة، والمساواة في فرص الوصول إلى مراكز القوة من جهة أخرى، وتثبيتهما في الدستور والتشريعات.

- رسخ الحقيقة الحاسمة التالية: إن لم تكن السياسة، ممثلة في الدستور، مشادة على مبادئ عادلة، فلا عدالة إلا في ضمائر من يحسّون أخلاقيًا بها وآمال من أصابهم حيف نتيجةَ غياب رؤية متكاملة تمنع وقوع الظلم في أصله، وتصلح بفضل استدامة آلياتها الخلل الذي يقع خارج إطار المؤسسات المنظمة بها.

- أحيا طرح المشكلات الأكثر أهمية في السياق الليبرالي، بعد غيابها في ظل سيادة النفعية، وهو ما كان حاسمًا في التنبيه على ضرورة الوقوف عند هذه المشكلات انطلاقًا من مسلمات الليبرالية ذاتها، حول الحرية، لتبرير التدخل لإعادة توزيع الثروة.

- أدرك ضرورة التفكير بنموذج تعاقدي جديد يُتواضع فيه على مبادئ العدالة لضمان الاستقرار. الأمر الذي تأكد صوابه في السنوات الأخيرة، وتجلّى

في توجــه الناخب في الديمقراطيــات الكبرى إلى تفضيل التيــارات الليبرالية الاجتماعية (الديمقراطية الاشتراكية).

- كشــف عن المظالم التي تســببت بها الأنظمة التي تتبنى الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة وتغالي في عدم التدخل، من دون الاهتمام بالتفاوت وإخلاله بالحريات ذاتها. كما كشــف عن قصور أيديولوجيا الرعاية عن تحقيق العدالة الاجتماعية، إذ جعلت الحد الأدنى ســقفًا. لذا جاءت العدالــة التوزيعية، في طرحه، مشــروطة بتأمين الحقوق والحريات الأساســية للحفاظ على مجتمع مستقر أكثريته من الطبقة الوسطى.

خلاصة القول: أدرك رولز خطورة الليبراليــة الجديدة. وكان قلقًا على ما تبقى من دولة الرعاية، فاســتمر في تطوير مقاربتها، فيما كانت الغلبة للخطاب المتنصل من أعباء العدالة الاجتماعيــة، وأراد للدولة التدخل والاضطلاع بها، تأسيسًــا على أخلاق الواجب بوصفها فلســفة تقوم على تأكيــد قيمتي الحرية والمســاواة، لأن فيهما كرامة الإنســان، بوصفه غاية في ذاتــه، لا في ما يملك ويشغل من مواقع.

مقدمة

لم يعرف الفكر الغربي المعاصر عمومًا، والأنكلوسكسوني خصوصًا، طرحًا ليبراليًا سياسيًا مؤسسًا على فلسفة أخلاقية واجبية[1] عن العدالة الاجتماعية، بأهمية ما قدّمه المفكر الأميركي، وأستاذ الفلسفة في هارفرد، جون رولز[2] (John Rawls) (1921-2002) في كتابه نظرية في العدالة[3] (*A Theory of Justice*) الذي أصدره عام (1971)، بوصفه تتويجًا لعمل دؤوب ابتدأه عام (1957) بنشر مقالة مثّل بعنوانها «العدالة بوصفها إنصافًا»[4] (*Justice as*

(1) الفلسفة الأخلاقية الواجبية التي أسسها الفيلسوف الألماني كانط، والتي تقوم على تأكيد أولوية الحق على الخير؛ بخلاف النفعية (والبراغماتية العواقبية) السائدة في المجتمعات الغربية الليبرالية التعاقدية.

(2) للتوسع عن رولز، انظر: موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين - المجلد الثاني، ترجمة مي مقلد، تحرير تيرنس بول وريتشارد بيللامي، المشروع القومي للترجمة؛ 1338 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 492-493، وموقع الموسوعة البريطانية <http://www. britannica.com>.

(3) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

وصل الشأن بما قدمه رولز، عبر «نظرية في العدالة»، حدًا عظيمًا تجلى في وصف مفكرين كبار مثل هامبشاير ومارشال كوهين له بـ «التحفة الفريدة»، إذ ربطوه بـ «الأعمال الخالدة لأفلاطون، ومل، وكانط». انظر: صموئيل كورفيتر، في: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة نصار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ص 131-132.

(4) John Rawls, «Justice as Fairness,» *The Journal of Philosophy*, vol. 54, no. 22 (October 1957), pp. 653-662.

أما ما نشره رولز في الفترة بين نشر مقالة «العدالة بوصفها إنصافًا» وكتاب نظرية في العدالة، فكان أهمه: John Rawls: «The Sense of Justice,» *Philosophical Review*, vol. 72, no. 3 (July 1963), pp. 281-305, and «Distributive Justice: Some Addenda,» *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968), pp. 51-71.

(Fairness مقولة مفتاحية غير مسبوقة؛ قصد بها تأكيد الشروط المثالية المنصفة عند التعاقد بشأن مبادئ مثالية للعدالة.

كرّس رولز حياته الفكرية، بعد ذلك، محاولًا تقديم نظرية مثالية متكاملة في العدالة، فنشر عددًا كبيرًا من الأبحاث[5]، قبل أن ينتهي من عمل آخر نشره عام 1993 بعنوان Political Liberalism[6] (الليبرالية السياسية) وهو ما قيّد فيه نظريته بمفاهيم العدالة الليبرالية السياسية بصفتها عدالة دستورية، والمواطنة باعتبارها حرية ومساواة، والتسويغ في العقل العام بصفته تعبيرًا عن الإرادة العامة. ثم نشر في عام 1999 كتابًا بعنوان The Law of Peoples[7] (قانون الشعوب) وهو اشتغال في نظرية مثالية بشأن العلاقات العادلة بين مجتمعات الشعوب أو ما يمكن القول إنه تعميم لفكرة «العدالة بوصفها إنصافًا»، على العلاقات بين مجتمعات شعوب ذات ثقافة ليبرالية وغير ليبرالية

(5) أهمها بحسب التسلسل الزمني: John Rawls: «Some Reasons for the Maximin Criterion,» *American Economic Review*, vol. 64, no. 2 (May 1974), pp. 141-146; «Fairness to Goodness,» *Philosophical Review*, vol. 24, no. 4 (October 1975), pp. 536-554; «The Basic Structure as Subject,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 14, no. 2 (April 1977), pp. 159-165; «A Well-Ordered Society,» in: *Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series: A Collection*, edited by Peter Laslett and James Fishkin (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 6-20; «Social Unity and Primary Goods,» in: *Utilitarianism and Beyond*, edited by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 159-185; «The Basic Liberties and Their Priority,» in: The Tanner Lectures on Human Values, edited by Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), vol. III, pp. 3-87; «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 223-251; «The Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, no. 1 (Spring 1987), pp. 1-25; «The Priority of Right and Ideas of the Good,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, no. 4 (Autumn 1988), pp. 251-276, and «The Domain of the Political and Overlapping Consensus,» *New York University Law Review*, vol. 64, no. 2 (May 1989), pp. 233-255.

(6) John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993).

(7) John Rawls, *The Law of Peoples: with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

كما نشر رولز بحثين مهمين ذوي صلة بالعدالة الليبرالية السياسية في الفترة بين إصدار كتابي الليبرالية السياسية وقانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»؛ هما: John Rawls: «The Idea of Public Reason Revisited,» *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, no. 3 (Summer 1997), pp. 765-807, and «Political Liberalism: Reply to Habermas,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), pp. 132-180.

ممثلة بمؤسساتها الشرعية، على اختلاف مصادرها في كونها كذلك (شرعية)، من أجل تحقيق الاستقرار والسلام العالميين. أما خاتمة أعماله فكتابه الذي أتمّه قبل وفاته بعام تقريبًا، وعنوانه العدالة إنصافًا: إعادة صياغة[8] (*Justice as Fairness: A Restatement*)، وهو ما اشتغل فيه على ضبط مفاهيم نظريته وتوضيح مكامن اللبس فيها، ومن ثم ربطها في صيغة أكثر إحكامًا وتأكيدًا لحدود الحقل السياسي الذي تأتي ضمنه. وكان ذلك حصيلة لما يزيد على أربعة عقود من الانتقادات والنقاشات مع ألمع معاصريه من مفكري السياسة والأخلاق والاقتصاد والقانون[9].

إن اشتغال رولز على إيجاد حلول مثالية بشأن العدالة الاجتماعية خصوصًا، والعدالة بوصفها قيمة ومثالًا عمومًا، في جلّ أعماله، ليس إلّا محاولة لحل المشكلات التي سادت منذ شروعه الأول به، إذ غاب التنوع والحضور الفلسفي عمومًا، والأخلاقي خصوصًا، لمصلحة غلبة شبه مطلقة للتوجه النفعي بصيغتيه الخاصة التي تبنتها الليبرالية الجديدة، والعامة التي تبنتها

(8) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001).

(9) انظر أعمال أهمهم التي تناولوا فيها نظرية رولز (على غير سبيل الحصر): Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), pp. Xviii, 48 and 79; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 21, 119, 153, 233 and 246; H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, with a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994), pp. 246, 252 and 300; Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Charles Taylor [et al.]; edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73; T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1998), pp. 110, 139-140, 243-245, 385n1, 190, 210, 242-246, 377n11, 393nn2.4, 398nn45-47, 212, 346-347, 406n14, 228-229, 295-296, 308, 316, 384n18 and 387n21; Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2000), pp. 5, 14, 112-118, 136, 138-139, 141, 225, 278, 299-300, 330-331, and Thomas Nagel, *Concealment and Exposure: and Other Essays* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), pp. 57, 75-107, 110, 115-124, 135-137 and 142.

وغيرهم كثيرون ممن لا يمكن حصرهم في قائمة جامعة.

الليبرالية الرعائية[10]، الأمر الذي كان له أثر سلبي في تحقيق العدالة، وتجلى في المكامن المسببة للتفاوت والمكرّسة لمظاهره التي من شأنها الإخلال بالحريات الأساسية، بوصفها قيمًا يفترض أن الفلسفة الليبرالية تؤكدها، ولا سيما في المستوى السياسي الذي ظل متأثرًا بفلسفة العقد الاجتماعي. بناء عليه، فإن مشكلة العدالة الاجتماعية، بوصفها جزءًا من سياق المشكلات المعاصرة لليبرالية النفعية عمومًا والسياسية التعاقدية خصوصًا، تمثّل في النظرية، موضع البحث، المشكلة الرئيسة التي يشتغل عليها انطلاقًا من ثلاثة أسئلة تجيب عنها فرضيات عليه (أي البحث) الانتهاء إلى تأكيد صحتها، وهي كالتالي:

- **السؤال الأول:** هل نجح رولز عبر نظريته في العدالة، بوصفها طرحًا ليبراليًا اجتماعيًا، في إيجاد صيغة جديدة تتجاوز أوجه قصور التوجه النفعي السائد؟

- **الفرضية الأولى:** نجح في ذلك، إجمالًا، باشتغاله على فلسفة سياسية تتركز على اجتراح نظرية بشأن عدالة دستورية ملزمة لما يأتي دونها من تشريعات[11]، بالتأسيس على رؤية أخلاقية عامة، وفلسفة واجبية خاصة. وبكلمة أخرى: نجح رولز في إحياء الاشتغال الفلسفي داخل الحقل السياسي، فأعاد الاعتبار إلى الفلسفة السياسية بصورة مؤسسة على الأخلاق، فنظريته سياسية أولًا، ومبنية على أسس ومبادئ أخلاقية ثانيًا.

- **السؤال الثاني:** ما الذي اشتغل عليه رولز لإعادة الاعتبار إلى الفلسفة السياسية وتأكيد دور الأخلاق التأسيسي فيها؟

---

(10) جرى الحديث، في خمسينيات القرن الماضي وما بعدها، عن موت الفلسفة في السياقين السياسي والأخلاقي، أي عن غياب الفلسفة السياسية والأخلاقية في ظل سيادة المنهج النفعي. انظر: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، تحرير روبرت بنيويك وفيليب جرين، ترجمة مصطفى محمود، المشروع القومي للترجمة؛ 1684 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 416. وكذلك في التشريع والقانون، انظر: كورفيتر، ص 134. وفي الاقتصاد، اقتصاد الرعاية أو الرفاه الاجتماعي، انظر: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 390.

(11) اقتصادية ومدنية وجنائية وقضائية (اختصاصات المحاكم وأصول التقاضي والمحاكمات) وإدارية وتربوية وغير ذلك.

- الفرضية الثانية: إن ما اشتغل عليه تركز في إحياء فلسفة العقد الاجتماعي السياسي وإعادة صوغها، بصورة توفيقية غير مسبوقة قائمة على مفاهيم فلسفة الواجب، ولا سيما أولوية الحق (العدل)، إزاء ما تأسست عليه النفعية متمثّلًا في أولوية الخير (النافع). فما كان سائدًا، قبل ذلك، ظلّ متأثرًا بمفاهيم العقد التي أرساها لوك وروسو، إلى جانب الفلسفة النفعية التي أرساها بنتام وميل.

- السؤال الثالث: لماذا أحيا رولز فلسفة العقد الاجتماعي وأعاد صوغها، تأسيسًا على فلسفة الواجب؟

- الفرضية الثالثة: أحيا رولز فلسفة العقد عن العدالة السياسية الدستورية، لأنه استطاع اكتشاف مكامن الظلم الممكنة في السياق الليبرالي، وقراءة مؤشراته في مرحلة مبكرة، ومكّنه بعمق من استشراف ما يهدد الاستقرار. أما اشتغاله على إعادة صوغها، فكان لإدراكه أن نتائج النهج النفعي لا تتفق والقيم التي تقوم عليها فلسفة العقد، ولا سيما المساواة التي لا معنى للحرية بلا قدر معقول منها. الأمر الذي وجد ضالته بشأنه في أخلاق الواجب، لأنها قائمة على تأصيل العلاقة بين الحرية والمساواة في فهم الذات الإنسانية بوصفها غاية، لا وسيلة، لأغراض خارجة عن إرادتها الحرة التي تتساوى فيها مع الآخرين، بصفتها كذلك، لا باعتبارها ذاتًا مختزلة في نمط دائم السعي إلى خيره الخاص، وفق ما تقول به النفعية[12].

أخيرًا، رتّبت البحث، من أجل مقاربة الإجابة عن هذه الأسئلة وتأكيد صحة الفرضيات المرتبطة بها، في مقدمة وخاتمة وأربعة أبواب تندرج تحتها فصول وأقسام وفقرات. واعتمدت كذلك، من أجل الإحاطة بالجوانب المختلفة لمشكلاته، المنهج التاريخي التحليلي النقدي المقارن.

(12) إن اشتغال رولز على إعادة صوغ العقد الاجتماعي، بما يتفق وأخلاق الواجب، كان تعبيرًا عن إدراكه حقيقة أن مقاربة روسو التي ظل الفكر السياسي المعاصر آخذًا بها تقوم على قيمتي الحرية والمساواة، بوصفهما حقين إنسانيين طبيعيين انتهكا في ظل الاجتماع المدني، وأنه (روسو) دعا بسبب ذلك إلى افتراض التعاقد بشأن مبادئ الدستور الذي من شأنه توجيه التشريع إلى ما يمنع تكريس مظاهر التفاوت، لأن التفاوت، عند بلوغه التطرف، يفقد الحرية معناها، وتغدو بذلك صورية زائفة بالنسبة إلى الفقراء (والضعفاء)، وغير مقيدة بالنسبة إلى الأغنياء (والأقوياء). الأمر الذي يتناقض مع نتائج التوجه النفعي، لأنه (التوجه النفعي) لا يحول دون تراكم الثروة في أيدٍ قليلة.

القسم الأول

مشكلات ومقاربات ومقارنات
في السياق الفكري العام

لا شك في أن السياق العام الذي تندرج فيه أي مشكلة، يشكل عنصرًا مهمًا في فهمها والإحاطة بها، فهي إما تطور طبيعي عنه أو تجاوز له أو قطع معه. وبوصف رولز مفكرًا أميركيًا معاصرًا، فإن نظريته عن العدالة لا تنفصل عن السياق الليبرالي الغربي العام، ولا سيما أنها «صورة للمذهب الليبرالي السياسي»، كما يقدمها في خاتمة أعماله[1]. وعلى الرغم من أن الليبرالية سياق له سمات عامة جامعة، فإن فيها تنوعًا كبيرًا إلى جانب المشكلات التي لا بد من التركيز عليها بسبب أثرها الإرهاصي في جعل العدالة أولوية في التنظير الرولزي الذي حايث اشتغاله بأسئلتها مرحلة مهمة، تمثلت في نموذج دولة الرعاية التي ظلت محكومة برؤية نفعية كانت موضع نقده الدائم، من دون إغفال ما مثلته من تقدم باتجاه ضمان الحقوق والحريات الأساسية.

أدت الليبرالية، بفعل تناقضاتها وفلسفتها النفعية، إلى تعاظم كثير من مظاهر الظلم المتمثل في التفاوت الحاد بعد تصاعد التوجه الليبرالي الجديد وبداية العدول عن برامج الرعاية. وبات كل من الاستقرار الاجتماعي السياسي والمجتمع، بصفته حقيقة موضوعية، موضع قلق دفع رولز إلى التفكير بنموذج تعاقدي جديد يتم التوافق فيه على مبادئ عامة للعدالة التي يرجى من العمل وفقًا لمقتضياتها، التخفيف من حدة المظالم المتراكمة، بالانتقال بفلسفة العقد

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 369. وانظر المعنى ذاته في: (ص 144، 308 و321-329). مع ملاحظة أن الأصح، لغويًا، القول العدالة إنصافًا، أو العدالة بوصفها أو بعدّها إنصافًا، أو العدالة بما أو من حيث هي إنصاف، لا كما وردت في ترجمة حاج اسماعيل، أي «العدالة كإنصاف».

الاجتماعي إلى مســتوى أكثر تجريدًا عبر ما ســمّاه «الوضع الأصلي»[2]. لذا، فإن نظريات العقد الاجتماعي ومراحل تطورها، وصــولًا إلى رولز، لا بد من أن تكون موضع اهتمام وبحث، بما يخدم غــرض إدراك مواضع التأثر والتأثير والإضافة في التنظيــر الرولزي، إلى جانب الليبرالية عمومًــا والليبرالية النفعية خصوصًا.

(2) رولز، ص 105.

الفصل الأول

الليبرالية

ترتبط الليبرالية ارتباطًا وثيقًا بالاقتصاد، مـــن حيث علاقته بالدولة، فضلًا عن امتدادها إلى الفكر الفلســـفي والاجتماعي، من حيـــث التأصيل والامتداد والتأثير. وقد ظلت خاضعة كذلك لآثار مشـــكلات وتناقضات مثّلت محددات مهمة في بحث رولز وأســـئلته بشأن العدالة. وربما أهمها ما يرتبط بالتوفيق بين الحرية والمســـاواة في ظل المبدأ الليبرالي العام الذي ظل يحكمهما متمثلًا في عدم التدخل، وما يترتب على الأخذ به. لذا، فـــإن الوقوف عند نموذج الرعاية ومدى نجاعته في حل هذه المشكلات حلًا منصفًا ومستدامًا يعدّ أمرًا لا بد منه، لأنه تطور باتجاه التدخل. الأمر الذي من شأنه إثارة النقاش عن أسباب تصاعد الخطاب الليبرالـــي الجديد القائل بالعـــدول عن برامج الرعايـــة. بهذا، يكون السياق أرهص للحظة التي كان فيها على الطرح الرولزي تقديم إجابات سياسية وأخلاقية تخص أسئلة إنسانية ملحة وحاسمة.

أولًا: مشكلات

1 – الحرية: مشكلة عدم التدخل

لعل في عبـــارة «انتفاء القدرة علـــى التدخل» ما يلامـــس، بصورة أدق، معنى الليبرالية أكثر مما تلامســـه عبارة «عدم التدخل»، الشـــائعة الاســـتخدام،

الأمر الذي رجّحه التمييز بين الحرية بمعنى (Liberty)، وهو المعنى المرتبط من حيث الأصل اللغوي بمفردة الليبرالية (Liberalism)، وبين الحرية بمعنى (Freedom)، فالأولى Liberty لا تستخدم فحسب من خلال «دلالة قدرة الشخص على الفعل... بل بشرط ألّا يستطيع الآخرون إلغاء تلك القدرة حتى لو أرادوا ذلك. ومن هذا المنظور، قد يهدد حرية الشخص، حتى لو لم يكن هناك تدخل [فعلي]، وجود سلطة تعسفية لشخص آخر أو جهة تستطيع تعطيل حرية الشخص في أن يفعل ما يريد»[1]. وأما الثانية Freedom فتُستخدم بمعنى «القدرة على الاختيار»[2]، والاستقلال بالقدرة على الفعل، من دون الاهتمام بمشكلة توقف هذه القدرة على الآخرين (أفرادًا وهيئات)، ولا سيما أن الأخيرة Freedom تحتمل بالمعنى السياسي الحكم الذاتي في ظل كيان أشمل[3]، بينما لا تحتمل الحرية، بمعنى Liberty، أي قيد يحد منها. فالحرية بهذا المعنى تتطابق مع وصف «الحرية السلبية»[4] المتأتية من النفي، نفي التدخل. وبناء عليه، شكّلت الحرية إجابة عما لا يبتعد عن معنى الحرية الأول، وهو السؤال بشأن

---

(1) أمارتيا صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 303 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004).

أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 433. يشار بذلك إلى ما يؤكده سن (1933-)، المفكر الهندي الفائز بجائزة نوبل (1998). انظر: <http://www.britannica.com>.

له كتابان مهمان مترجمان ذوا صلة بموضوعنا: سن، فكرة العدالة، والتنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 303 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، وهما متكاملان في ما خص مقاربة القدرة عند البحث في قضايا العدالة، فالأول أقرب إلى الفكر الاقتصادي، في حين يشير الثاني إلى عمق فلسفي.

(2) سن، فكرة العدالة، ص 439.

(3) انظر المعنى المستخدم مثلًا في: *Longman Dictionary of Contemporary English*, edited by English Channel 5th ed. (Harlow, Essex, England : Longman, 2009).

(4) يعود الوصف إلى أشعيا برلين (1909-1997) في كتابه: أشعيا برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوض (دمشق: وزارة الثقافة، 1980)، ص 277. إذ يميز بين الحرية الإيجابية والسلبية، الأولى سؤال سياسي ديمقراطي أو «من سيحكمني؟» و«ما.. مصدر.. التدخل؟»، بينما سؤال الثانية غير سياسي أو «فوق أي حيز تكون سيادتي؟» انظر: (ص 58، 62-63 و276). يحيل رولز على برلين في: (ص 305، 308 و323-324). برلين: مفكر بريطاني، يعدّ من أهم الليبراليين المعاصرين. انظر: <http://www.britannica.com>.

«حدود المنطقة التي يترك فيها الفاعل - شخصًا كان أو مجموعة - أو يجب أن يترك فيها لكي يفعل ما يستطيع فعله، أو لكي يكون ما يستطيع أن يكونه، دون تدخل أشخاص آخرين»[5]، بل من دون تمكنهم من التدخل. الأمر الذي يعني، بالطبع، أن هامش الحرية يزداد اتساعًا كلما ضاق هامش التدخل الذي لا بد من تأكيد أهميته في التمييز بين فلسفة الحرية والنزعة الفوضوية (Anarchism)، من حيث هي انفلات من أي قيد، ولا سيما قيدي الدولة والقانون[6]. إن لفكرة الهامش في فهم الحرية صلة وثيقة بالعدالة التي ينصبّ البحث عليها عند رولز، فهي تتطلب التمسك بجوهر فكرة الدستور (القانون الأساسي) وإلزاماته التي يرجى منها تقييد جميع ما من شأنه الحد من الحريات الأساسية. وفي هذا تكمن النقطة التي تتوقف عندها حرية الفرد، والتي شدد عليها من قبل جون ستيوارت ميل في سياق دفاعه عن مبدأ عدم تدخل الدولة[7]، لتتأكد بذلك أهمية القول إن حرية المرء تتوقف عند حدود - أو عندما تبدأ - حرية الآخرين، وإلا فإن الحرية الليبرالية تبتعد عن معناها الأصلي. وبكلمة أخرى، فإن هامشًا من تدخل الدولة ومؤسساتها، لا يطغى على هامش الحريات الأساسية، يبقى ضروريًا، ولا سيما تدخل مؤسسة القانون التي من شأنها الحفاظ على جوهر

---

(5) برلين، ص 276.

(6) انظر مثلًا: أوليفر ليمان، محرر، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ 301 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، ص 126-128. يناقش نوزيك الناقد لرولز في كتاب: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

انظر تفاصيل ذلك: في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب «النقد الليبرتاري (نوزيك نموذجًا): التخويلات بديلًا من الاستحقاقات والتوقعات،» ثم في كتابيه: Robert Nozick: *Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001), pp. 77, 250, 289, 391n20 and 399nn72, and *The Nature of Rationality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 68, 192n.5 and 194n.20.

(يناقش) الفوضوية وتمييزها من الدولة التي يرى أنها دولة الحد الأدنى، كغيره من الليبرتاريين. بالإضافة إلى تمييز ذلك من اليوتوبيا التي تعدّ نظرية رولز من أشكالها، خاصة في تأسيسها على الوضع الأصلي، بما هو صورة افتراضية من الحالة الأولى في نظريات العقد الاجتماعي.

(7) انظر: جون ستيوارت مل، «اعتراضات على التدخل الحكومي،» في: مفاهيم الليبرتارية وروادها، تحرير ديفيد بوز، ترجمة صلاح اسماعيل عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي حدادين، 7 ج (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر بالتعاون مع مؤسسة مصباح الحرية، 2008)، ص 61-64.

الديمقراطية (الليبرالية السياسية) عبر ربطها بالدستورية (القانون) لضمان تحقيق الحريات وعدم انقلابها إلى إفراط فيها (فوضوية)، أو تفريط بها (دكتاتورية).

دفع هـذا رولز إلى التفكير مجددًا وفق المنهج التعاقدي الذي من شـأنه الإفضاء إلى دسـتور يتحدد في ضوء مبادئ العدالـة المتواضع عليها في عقد مفترض، وهو ما سـنراه عند الخوض في صلب نظريته. عمومًا تقوم الليبرالية على تأكيد الحرية وتسـاوي جميع أفراد المجتمع في الخضوع لسيادة القانون، وعلى وجوب أن تظل سلطة الدولة ضمن الحدود الدستورية، أي وفق نظام يقوم على الفصل بين السلطات (كما أرساه كل من لوك ومونتسكيو). إن هذا الفهم للحرية ظل يقتضي وجود هامش من عدم التدخل في حياة الأفراد (المواطنين) السياسية والاجتماعية والأخلاقية والأيديولوجية وغيرها من المستويات الفردية والجماعية، باستثناء تلك التي من شأنها الإفضاء إلى الحد من حريات الآخرين أو منعهم من التمتع بحقوقهم[8]. لكن المشكلة التي واجهت الليبرالية، بصفتها حرية، ظلّت كامنة في واقع الحال الذي يخبرنا به استقراء مراحل تطورها، فهو يثير أسئلة كثيرة بشأن مدى الانسـجام الليبرالي الذاتي، ولا سيما في ما يخص متطلبات الوفاء بمبدأ عدم التدخل وحدوده وهوامشـه. وفي هذا السياق، كان لكتاب *Liberty before Liberalism*[9] (الحرية قبل الليبرالية) دلالة مهمة على سعة معنى الحرية أمام الليبرالية التي اشـتقت منها، واتخذت في ما بعد شـكلًا أقل رحابة، وفـي أحايين كثيرة آلت إلى أيديولوجيا تقـدّس الحرية، باعتبارها عدم

---

(8) بهذا المعنى، تكون فرنسـا مثلًا، عندما صوت مجلس الشـيوخ فيها على منع الرموز الدينية في المدارس الحكومية يوم 3/ 3/ 2004، قد خرقت مبدأ عدم التدخل في الحريات العامة ومنها حرية الضمير. انظر موقع جريدة الشرق الأوسط، 5/ 3/ 2004 <http://www.aawsat.com>.

وكذلك الناخبون في سويسرا عندما صوتوا بنسبة 57 في المئة للموافقة على مشروع قانون يحظر بناء مآذن المسـاجد، لنكون هنا أمام السـؤال التالي: إلى أي مدى غدت الليبرالية راسخة عند مواطني الديمقراطيات، ولا سـيما أن رولز يبني نظريته المثالية ويرى إمكانًا واقعيـًا للاتفاق عليها اعتمادًا على الحس العام بالعدالة الليبرالية السياسية، كما سنرى. انظر موقع الجزيرة، 29/ 11/ 2009 <http://www.aljazeera.net>.

(9) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1998).

تدخل في جميع المستويات، من دون النظر في الأثر السلبي لذلك في قضية المساواة. الأمر الذي اشتغلت الليبرالية الجديدة على تكريسه في طروحات، كان أكثرها شهرة وإثارة للجدل ما قدمه فوكوياما الذي أقرّ بعدم رسوخ الممارسة العملية لليبرالية دائمًا، وإنما كان ذلك بالنسبة إلى فكرتها فحسب[10]. وبناء عليه، فإن فكرة الهامش، بخصوص عدم التدخل في فهم الحرية، تبدو فكرة حاسمة في ضمان أن تحدّ الليبرالية من التبعات السلبية في قضايا السياسة والاقتصاد والمجتمع، من دون إغفال حقيقة أن فكرة الهامش ذاتها لا تحسم مسألة الحدود المقصودة بها، لأنها كغيرها من موضوعات الشأن الإنساني تظل موضوعات نسبية يتمثل الهدف من تأكيدها في الدعوة إلى تجنب المغالاة التي اشتغل رولز على مواجهة غلبتها في خطاب الليبرالية الجديدة[11].

2 – المساواة: مشكلة التطرف في التفاوت

ظل التناغم الليبرالي الداخلي غير متحقق دائمًا، ولم تكن البدائل المطروحة لحل المشكلات الناجمة عن مبدأ عدم التدخل داخل السياق الليبرالي بمنأى عن التناقض، ولا سيما أن تطبيق مبدأ عدم التدخل على المستوى الاقتصادي من شأنه التأثير سلبًا في قيمة المساواة التي لا شك في أن عدم مقاربتها يفقد قيمة الحرية معناها، ويحول دون الانتفاع بها. الأمر الذي جعل مشكلات الليبرالية وتناقضاتها مرتبطة، في جانب كبير منها، بالاقتصاد وعلاقته بالدولة، إذ يجب أن تمتنع الدولة عن التدخل في شؤونه (الاقتصاد)، وتمنح أكبر قدر ممكن من الحرية للمشاركين في النشاط الاقتصادي، وفق

---

(10) انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 56. فوكوياما: مفكر أميركي من أصل ياباني تتلمذ على يد بلوم تلميذ شتراوس الأب الروحي للمحافظين الجدد (أقصى يمين الطيف السياسي الأميركي) انظر: <http://www.britannica.com>.

(11) يعمل رولز على تكريس عدم التطرف وبعث «روح التسوية» و«حس الإنصاف» و«لقاء الآخرين في منتصف الطريق على قاعدة المساواة والاحترام المتبادل». انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 263.

مبدأ «دعه يعمل» (Laissez Faire)[12]، وهو ما من شـــأنه تمكينهم من العمل وفقًا لقوانين الســـلوك البشـــري التي تمتلك آلياتها التنظيمية الطبيعية. ويسري ذلك أيضًا على الســـوق التي يعملون فيها، فهي تنظم ذاتها تلقائيًا وفقًا لآلياتها، ولا ســـيما آليتي العرض والطلب. لذا لا حاجة، والحال هذه، إلـــى تدخل الدولة لأن «يـــدًا خفية»، بحســـب تعبير آدم ســـميث (1723 - 1790)، من شـــأنها تحقيق العدل والخير الكلـــي لأفراد المجتمع من دون أن يكون ذلك من ضمن مقاصدهم، فهم يتصرفون بدافع الحرص على مصالحهم الخاصة[13]، لا الحس بقيم التضامن والغيرية. الأمر الذي أفضى إلى دور في حده الأدنى للدولة، فكل شـــيء ما عدا الجيش ومؤسســـات إنفاذ القانون يجب أن يترك لاتفاق وتعامل المواطنين، والذي عبّر ســـميث عن إمكان الوصول إلى أبعد منه عندما قال إن «الدولة تحتمل قدرًا كبيرًا من الدمار»[14].

يمثّل هذا النموذج من الدول ما بات يوصف بدولة الحد الأدنى (Minimal State)، بحيث لا يطلب منها إلا الحد الأدنى لدعم الجوانب الأســـاســـية للنظام

---

(12) انظر مبدأ «دعه يعمل» في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 408 (الثبت التعريفي)، و <http://www.britannica.com>.

وقد اشتق الباحث من لفظها بالعربية مفردة ليسيفيرية مقابلًا بينها وبين النموذج الرعائي، بوصفهما المقاربتين والنموذجين الرئيسين في السياق الليبرالي العام.

(13) انظـــر: Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations* (University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2005), pp. 19, 364 and 579-590.

والعنوان الشائع ثروة الأمم جزء من العنوان بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم «*An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*».

ولسميث كتاب آخر حول «نظرية المشـــاعر الأخلاقية 1759» تناول فيه فكرة المشاهد المحايد، انظـــر: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by Sálvio Marcelo Soares (Sao Paulo: MetaLibri, 2006), pp. 19-20, 33, 61, 70-75, 88, 90-104, 142, 171 and 194-205.

وهذه الفكـــرة يمكـــن مقاربتها بمـــا يحققه الوضـــع الأصلي، بصفتـــه محاولة لتحقيـــق الحياد والموضوعية، عند البحث في القيم الأخلاقية والسياســـية، إذ تتحقق فيه الشـــروط المنصفة التي يتم في ظلّها اختيار مبادئ العدالة.

(14) جون كينيث جالبريث، تاريـــخ الفكر الاقتصادي: الماضي صـــورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، مراجعة اســـماعيل صبري عبدالله، عالم المعرفة؛ 261 (الكويـــت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 76.

العام. وعلى الرغم من انسجام ذلك نظريًا مع مبدأ عدم التدخل، إلا أنه كان من شأن نتائجه الحد من قدرة الآخرين على ممارسة الحرية والاختيار، وقد بدا دائمًا أن الأمور يجب ألّا تترك من دون هامش من تدخل الدولة والمجتمع لمنع تراكم الثروة والمنافع العامة التي تمثل شروطًا ضرورية لممارسة الحرية ذاتها[15]. وبناء عليه، فإن فكرة العدالة، بوصفها توفيقًا بين الحرية والمساواة، بقيت في السياق الليبرالي فكرة مغلوطة، الأمر الذي ظل المجتمع المتعلق بالوعد الليبرالي يواجهه، كما لاحظ مايكل ساندل[16]. ولا شك في أن ذلك كان دائمًا بسبب الليبرالية في الاقتصاد، فهي على الرغم من انسجامها النظري المبدئي مع الحرية، باعتبارها عدم تدخل، إلا أنها انعكست سلبًا على غيرها من مبادئ الليبرالية.

عمومًا، أفضت الليبرالية الاقتصادية كما يرى كثيرون في السياق الليبرالي نفسه، ومنهم رولز، بناء على مبدأ عدم التدخل في النشاط الاقتصادي وتوزيع الثروة، إلى تقوية الجشعين من الأغنياء وإعطائهم هامشًا كبيرًا من القدرة على ممارسة الحرية على حساب الفقراء بسلبهم مقومات ممارسة الحرية ذاتها وشروطها. الأمر الذي أبعد الليبرالية عن معناها الأصلي، أي بصفتها حرية، والذي كان موضع قلق ليبراليين كثر، وعلى رأسهم أشعيا برلين عندما حذّر من «المفاسد غير المحدودة» لمبدأ عدم التدخل، و«شرور النظام الاجتماعي والقانوني التي سمح بها وشجعها»، إذ أدت إلى حدوث «خرق وحشي للحرية»

---

(15) من باب التندّر، أصبح هذا النموذج معروفًا باسم الدولة التي تقوم بمهمة الحارس الليلي أو شرطي السير. انظر: محمد البلطي، «حول دور الدولة في ظل الرأسمالية،» 24/ 10/ 2008، موقع الحوار المتمدن: <http://www.ahewar.org>. وينسب هذا الوصف إلى لاسال (1825-1864)، انظر: برلين، ص 285. وهو من مؤسسي الاشتراكية (الطوباوية)، انظر: <http://www.britannica.com>.

ويقتضي الإنصاف القول إن البدائل المضادة، ولا سيما التوتاليتارية، قد ضحّت بالحرية من أجل المساواة، فلم تحقق أيًا منهما، وكان أخطر من ذلك النظم التي لم تأخذ من الليبرالية إلا أكثرها تناقضًا مع العدالة الاجتماعية، أي في الاقتصاد، من دون السياسة والمجتمع والحريات العامة.

(16) انظر: مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 36.

و«للحقوق البشـــرية الأساســـية»[17]، الأمر الذي مثّل أهم القضايا التي اشتغل رولز على المساهمة في إرساء مبادئ نظرية وإنشاء آليات عملية لحل مشكلاتها وفقًا لرؤية أكثر عمقًا ورســـوخًا من تلك التي اعتُمدت في نموذج دولة الرعاية التي لم تكن، في جوهرها، إلا محاولة لحل مشكلة النظام الاقتصادي الليبرالي (الرأسمالي) وإنقاذه من أزماته، على الرغم من أنه كان تحولًا مهمًا في السياق الليبرالي العام، ولا ســـيما من ناحية خرقـــه مبدأ عدم التدخـــل لتحقيق الحد الاجتماعي الأدنى من الحقوق والحريات الأساسية.

3 - مشكلات اجتماعية تشريعية

تجلّت ســـمة المجتمـــع الليبرالي الأساســـية في الاســـتقلال عن الدولة وأوجـــه تدخلها الإكراهية، فـ«المثـــل الليبرالي الأعلى فـــي الحياة الخاصة لا يقضي بحماية الفرد من المجتمع، بل بمجتمع خالٍ من التدخل السياسي»[18]. وربما في هذا ما يثير كثيرًا من الأسئلة عن علاقة الفردي بالاجتماعي في سياق الحرية الليبرالية، ولا ســـيما أن الطـــرح الليبرالي، خاصة فـــي صيغته الجديدة مع كل من فريدمان وهايك، قد ذهب بعيدًا في إنـــكار المجتمع، بصفته مقولة موضوعية[19]. إن الحديث عن الحرية عمومًا، بوصفها هامشًا من عدم التدخل، في علاقة الدولة بالفرد والمجتمع، يمكن تطبيقه علـــى علاقة المجتمع بالفرد أيضًا، مع الانتباه إلى أن فرقًا أساسًـــا يكمن بينهما في صيغـــة ومصدر الإلزام

---

(17) برليـــن، ص 60-61. يقـــول برليـــن «ما معنـــى الحقوق مع غيـــاب القـــوة لتحقيقها؟»، فالفردية.. وفقًـــا لمبدأ..[عدم التدخل] قد أفضت إلى.. المآســـي..، في موقف بـــات فيه الحديث عن نعيم الحرية.. مثيرًا للســـخرية، فهذا ليس إلا توظيفًا غير أخلاقي لتعزيز «سياسات هدامة.. تسلّح.. غير الأخلاقيين ضد.. الضعفاء؛ والمقتدرين.. ضـــد ذوي.. الحظ الأدنى»، فـ «إعطاء الحرية للذئاب.. يعني .. فناء القطيع» (ص 61).

(18) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1990), p. 252. [Quoted from: Carla Saenz, *Political Liberalism and Its Internal Critiques: Feminist Theory, Communitarianism, and Republicanism* (Austin: The University of Texas, 2007), p. 11.]

(19) يتـــم تنـــاول الفكرة فـــي «الليبرتاريـــة والليبرالية الجديـــدة: إفراط في الحريـــات وتفريط بالمساواة» في الفصل الحالي.

والمؤيّدات (الجـزاءات) الداعمة له، إذ تكون في الأولـى بصيغة قانون، وما يعنيه من قدرة الدولة على الإكراه، في حين تكون فـي الثانية بصيغة التزام فيه قدر كبير مـن الاختيار الحر، فالمجتمع شـراكة حـرة إزاء الاتحاد الضروري المتمثل في الدولة. وربما أهم ما يمكن الانتباه له، في هذا السـياق، يتمثل في البعـد الأخلاقي الذي لا خلاف على أن المجتمع، مـن حيث هو انتماء لثقافة ما، يعدّ مصدرًا رئيسًا مهمًا من مصادره. الأمر الذي حدا رولز إلى التعويل على التزام المواطنين بمقتضيات العدالة السياسـية على «أسس أخلاقية»[20] مكمّلة للالتزام الدستوري القانوني التعاقدي المسوّغ ديمقراطيًا في العقل العام المعبّر عن الإرادة العامة، ولا سيما أنه (رولز) يعدّ من أهم الليبراليين الاجتماعيين في مواجهة معاصريه من الليبراليين الجدد.

على الرغم مما سبق، يُجمع الليبراليون، وفي مقدمتهم رولز، في المستوى السياسـي على ضرورة أن تبقى الدولة على الحياد التـام حيال الخصوصيات الاجتماعية الثقافية للمواطنين، ولا سـيما عند سـنّ القوانيـن وجميع مظاهر الإلزام ذي الطابع القسـري المميّز للدولة[21]. وعلى الرغم من انسـجام ذلك مع مبدأ أولوية الحق على الخير الذي سـنقف على أسـئلته لاحقًـا[22]، فهو يخلق بدوره مشـكلات كثيرة عندما تواجه الدولة ممثلة بالمشـرّع قضايا ذات عمق اجتماعي ثقافي أخلاقي. لذا، يتعين علـى الباحث، في البعد الاجتماعي للسـياق الليبرالي، عدم إغفال حقيقة أن الليبراليـة، بتأثيراتها في علاقة الدولة بالاقتصاد وعلاقة الدولة بالمجتمع، وحتى في علاقة الدولة بالحياة السياسـية والعامة للمواطنين، باتـت نهجًا للحياة في جميع مسـتوياتها، فكان لها الكثير من التأثيرات والاختراقات التي أصابت المجتمع وبنيته ذاتها، الأمر الذي أدى

(20) John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 168.

(21) يسـتثنى من ذلك الجماعاتيون، ولا سيما كيملكيا وتايلور وسـاندل، ويظهر هذا جليًا في كتاب الأخير: ساندل، الليبرالية، ص 317-351.

(22) في «أولوية الحق على الخير» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

إلى حصول الأفراد على هامش كبير من الحرية الاجتماعية. ولا أدل على ذلك من تزايد الجدل التشـريعي في الدول الليبرالية الغربية في العقود الأخيرة بشأن قضايا باتت ظواهر ملحة، مثل قضايا تخص مؤسسة الأسرة، كالحرية الجنسية والإجهـاض وزواج المثليين[23]، وغيرها مما يمس جوهـر الحياة الاجتماعية الأخلاقية بقدر ما ينسـجم مع الحرية الشـخصية التي ينادى بها على أسـس ليبرالية. وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أن ما يثير الاستهجان، في هذا السياق، هو تبني الليبرالية الجديدة، ولا سيما لدى امتداداتها السياسية المحافظة التي تدعو إلى الحرية الاقتصادية في أقصى درجاتها، موقفًا تقليديًا متشـددًا من الحريات الاجتماعية الأخلاقية، على الرغم من أنه لا يخفـى ما للنزعة الفردية الليبرالية التي تؤكدها في الحياة الاقتصادية، باعتبارها حيوات وقيمَ مجتمع السوق، من تأثير كبير في قيم المجتمع والأسـرة[24]، إذ بلغت حـدًا باتت فيه موضع جدل تشريعي محتدم.

هنا يمكننـا القـول إنّ الخطورة لا تكمـن في الأمراض والمشـكلات الاجتماعيـة والأخلاقية، فهي موجودة مـا دام المجتمع البشـري قائمًا، لكن الطامة الكبرى تقع لا محالة، عند إسـباغ الشرعية القانونية والاجتماعية عليها، لتغدو بذلك أمرًا طبيعيًا لا شـذوذًا، وأصلًا لا اسـتثناء، الأمر الذي يلاحَظ أن رولز قد سـكت عن الخوض فيه، ما يعني أنه تركه للمشرّع الذي عليه الاستناد بشـأنه إلى المبدأ الأول من مبدأي العدالة اللذين يجـري التعاقد الاجتماعي السياسـي عليهما بوصفهما مبدأيـن دسـتوريين، حيث يؤكد فيـه الحريات والحقوق السياسية والإنسانية غير السياسية الأساسية[25].

---

(23) انظر: ساندل، الليبرالية، ص 336-340. وانظر: أنطوني جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين: مستقبل السياسـات الراديكالية، ترجمة شـوقي جلال، عالم المعرفة؛ 286 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002)، ص 18.

(24) انظر: جيدنز، ص 18.

(25) تناقَش «مبادئ العدالة» في الفصل السابع من هذا الكتاب.

ثانيًا: ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا

تتمثل مرحلة نموذج الرعاية بتوجه ليبرالي جديد يسمح بهامش من تدخل الدولة ومؤسساتها، الأمر الذي اتخذ صورة الليبرالية الاجتماعية (Social Liberalism)، وفي حالات أكثر تقدمًا باتجاه الاشتغال على تحقيق العدالة الاجتماعية، صورة المساواتية (Egalitarianism) التي يندرج رولز ضمن الداعين إلى مقاربتها[26]. وإذا كان تركيز الليبرالية التقليدية على حرية الفرد، فإن التوجه الجديد (الرعائي) أحيا رؤيتها، من دون رفض كامل للتدخل الذي من شأنه في المحصلة الحفاظ على الحرية الفردية ذاتها[27]، إلا أن ذلك ظل أسيرًا لمقتضيات وخلفيات نشأته المرتبطة بأزمات ومشكلات الليبرالية، بالإضافة إلى الرؤية النفعية البراغماتية التي ظلت مسيطرة عليه، الأمر الذي جعله قاصرًا عن بلوغ ما ظل يعلنه عن القدرة على تحقيق العدالة الاجتماعية التي اختُزلت، وفقًا له، في جلب السعادة لأكبر عدد من الناس[28].

1 - خلفيات التحول: نفعية براغماتية لا أخلاقية واجبية

استمر التوجه الليبرالي التقليدي سائدًا في الغرب حتى نهايات القرن التاسع عشر، وكان الظلم المتجسد في البؤس والإملاق اللذين قرر ريكاردو

---

(26) انظر: ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مراجعة وتقديم فريدة النقاش، المشروع القومي للترجمة؛ 601 (القاهرة: المركز الأعلى للثقافة، 2004)، ص 69، 77-79 و90.

(27) انظر: حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، أطروحات الدكتوراه؛ 85 (بيروت: دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 173. باتت الحرية مهددة بالخلو من تحقق وجوهها، في ظل استمرار الفرد مفقرًا وغير موضوع في برامج التنمية، أي مسلوبًا القدرة. وهذا ما كانت رؤية رولز غير بعيدة عنه وما جعله سِن بؤرة اهتمامه، بوضعه حجر أساس مقارباته في العدالة.

(28) هذا ما يتم العمل على توضيحه الآن؛ ليعاد تناوله بتفصيل أكبر عند بحث النفعية في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ومالتوس حتميتهما بالنسبة إلى الجماهير المفقرة[29] سببًا وجيهًا للهجوم عليه بوصفه نظامًا ظالمًا وغير أخلاقي، إذ كانت الأسباب الأخلاقية الواجبية الداعية إلى التضامن وتعزيز النزعة الغيرية (Altruism) بين أفراد المجتمع غير كافية للبدء بمراجعات عميقة لمشكلات الليبرالية وتناقضاتها من داخل السياق الليبرالي ذاته[30]. وعلى أي حال، فإن ذلك لا يثير الاستهجان، ولا سيما عند الاتفاق مع ما قرره أنتوني غيدنز بالقول إنه «غني عن البيان أن الجمع بين الرأسمالية [الليبرالية الاقتصادية] والديمقراطية الليبرالية يوفر وسائل قليلة ومحدودة لتوليد تضامن اجتماعي»[31]. بدأت بوادر العدول عن تصنيم (تقديس) مبدأ عدم التدخل في ألمانيا، إذ كانت الدولة غاية عليا وهدفًا يوجد الفرد من أجله؛ بخلاف ما رأى الليبراليون التقليديون في

(29) لعل أخطر ما نظّر له ريكاردو (1777-1823) كان «قانون الأجر الحديدي» (وسميث قبله في «أجور الكفاف»)، إذ يقرر أن الأجور ثمن لبقاء الكادحين أحياء وأن البؤس حتمي. وقد وجدت هذه النزعة تعبيرًا فجًا عند مالتوس (1776-1834)، حين حمّل الفقراء وزر ما هم عليه، إذ يتكاثرون بلا تناغم مع الخيرات، ولم يعترف بأن المشكلة كامنة في الرأسمالية ذاتها، لأنها مفرطة في عدم التدخل لتصحيح أوضاع تتأتى معظمها بفعل النظام الاجتماعي السياسي الاقتصادي الذي يجب عليه، بالإضافة إلى إسهامه في التوعية بشأن الأسرة وغيرها مما يبدو نتيجة لا سببًا، وضع الأسس المؤسسية العادلة، جيلًا بعد جيل، وهذا ما اشتغل رولز عليه، كما سنرى. انظر: جالبريث، ص 80-100.

(30) حفل السياق الغربي الرأسمالي بأصوات تغرد خارج سربه وتنتقده بدوافع إنسانية مثالية، ككلود هنري سان سيمون (1760-1825) ولاسال (1825-1864) وفويرباخ (1804-1872) (الاشتراكية الطوباوية)، وماركس (1818-1883 (الاشتراكية العلمية)). انظر: جالبريث، ص 143. وأيًا تكن الدوافع والخلفيات، فإن مراجعة النظام الاقتصادي قد بدأت، دون غيره من المستويات التي لم تكن يومًا مشكلة، إلا في أيديولوجيات متشددة، لا يعدم الغرب الليبرالي وجودها، ولا مبالغة في القول: إن هذا الاستثناء ينطبق على الليبرالية الجديدة التي يؤكد غيدنز أنها «ارتدت عباءة الأصولية». جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 18.

(31) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 18. غيدنز (1938-): مفكر بريطاني ومنظّر ما سماه «الطريق الثالث». انظر: أنتوني جيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد ومحمد محي الدين، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، سلسلة العلوم الاجتماعية؛ 230 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 1999).

بقية أوروبا وأميـــركا، إذ كان وجودها أصلًا من أجل الأفــراد وخدمتهم[32]. الأمر الذي أدى إلى البــدء بالعمل على «التخفيف من حـــدة المظالم الأكثر قســوة للرأســمالية»[33]، ثم تـــلا ذلك نمـــوذج متقدم في الســـويد وصف بـ «الطريق الوســط» الذي كان نقضًا واقعيًا لفكرة أن العالـــم كان أمام خيارين حصريين، هما الرأسمالية الليبرالية والاشتراكية الشــمولية[34]. وقد امتد هذا التطور إلـــى بريطانيا، مع اختلاف الأســباب والدوافع التـــي كانت، في جزء منها، جهدًا قصديًا واعيًا، إذ ساهمت في إنجازه شـــخصيات بمستوى برنارد شـــو[35]. وهنا، أي في بريطانيا التي ولدت فيها الليبراليـــة التقليدية في أقصى صورها حدة بشـــأن تدخل الدولة مع ســـميث وتلاميذه، ظهرت مع آرثر بيغو (Arthur Pigou) (1877 – 1959) أول دعـــوة إلى التصحيح بيد بشـــرية غير خفية تمثلت في الدولة[36]، فمهّد بذلك إلى قبـــول التغيير والاعتراف بمآزق

(32) انظر مثلًا: جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود شـــوقي الكيال، اخترنا لك؛ 81 (القاهرة: الدار القومية، [د. ت.])، ص 11، وجالبريث، ص 105. كانت الدولة (الأمة) في الوعـــي الألماني قيمة عليا. وبالتالي، والحال هذه، مضافًا إليها النقد الواسع، والخوف من الثورة (البروليتارية) كما بشـــر ماركس، فقد عمل بسمارك على تكريس شيء من العدالة الاجتماعية، عبر تشـــريعات التأمين ضد البطالة...، في الفترة (1884–1887). انظر: جالبريث، ص 233.

(33) انظر: جالبريث، ص 233.

(34) انظر: جالبريـــث، ص 249–250. إن طريقًا ثالثة تظل ممكنة دائمًا، وهذا ما يشـــتغل عليه رولز، عبر طرح ينهل من سياقه قيمه في الحرية، موفقًا بينها وبين معضلات التوزيع (المساواة). وهذا ما على البحث توضيح مدى تحقيق الهدف منه، ولا سيما أن رولز متهم، تارة، بتحسين صورة الرأسمالية، وتارة أخرى، بالميل إلى الاشتراكية ونقض النظام القائم. انظر: فوت، ص 75؛ أشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، سلســـلة الفكر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ص 51–52، وليمان، ص 171.

(35) انظر: جالبريث، ص 234. شو (1856– 1950) كاتب أيرلندي. أحد مؤسسي الاشتراكية الفابيّة، حاز جائزة نوبل للأدب عام 1925. وعلى الرغم من إلحاده، عدّ النبي محمد (ﷺ) مثالًا أعلى، إذ قال فيه: «لو تولّـــى أمر العالم... لوُفق في حل مشـــكلاتنا...» انظـــر: <http://www.marefa.org>, and <http://www.britannica.com>.

(36) انظر: جالبريث، ص 235. و A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London, Macmillan and co., ltd., 1920).

الليبرالية الرأسـمالية وعيوبها التـي أدت إلى بؤس كثير مـن الناس وتعميق التفاوت بينهم. أما فـي الولايات المتحدة (موطن رولز) فقد اسـتمر الحال حتى حدوث أزمة الكسـاد الكبير[37]، فاسـتيقظ المقيمون داخل إمبراطورية الثروة[38] من حلم بقائهم بعيدًا عن النار التي ظـل الجمهور متلظيًا بها، ليبدأ التفكير جديًا بالتغيير وإعطاء الدولة هامشًـا من التدخل، لأن الأزمة أدت إلى مزيد من البؤس، إذ اكتوى الجميع بنار الحرية الاقتصادية المطلقة، لا الفقراء والمهمشين فحسـب. الأمر الذي وفّر، لدى المنظرين والمفكرين وأصحاب

---

(37) الكسـاد الكبير (1929): اسـتمر تأثيره في الثلاثينيـات والأربعينيات بعـد فترة انتعاش اقتصادي، وكان تأثيره كارثيًا في دول السـياق الرأسـمالي (اقتصاد سـوق، نقيض الموجَّه). فقد كانت الولايـات المتحدة، متخمة بالإنتاج لتغطية الأسـواق العالمية في الحرب الأولـى، بعدما تحولت دول أوروبية إلى الإنتاج الحربـي، وعند انتهاء الحرب عادت إلى إنتاجها، فاسـتغنت عن الانتاج الأميركي، الأمر الذي أدى إلى الكساد... وانعكس ذلك على «وول ستريت». <http://www.britannica.com>.

(38) اسـتعار البحث عبارة غوردون مؤلف كتاب: جون سـتيل جـوردون، **إمبراطورية الثروة: التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية**، ترجمة محمد مجد الدين باكير، 2 ج، عالم المعرفة؛ 357-358 (الكويت: المجلس الوطني للثقافـة والفنون والآداب، 2008). لكنـه لا يتبنى ترويجه النموذج الأميركي، على عواهنه، ولا سـيما أنه (البحث) يعمـل على الوقوف عند قلق رولز ومعاصريه بشـأن العدالة الاجتماعية في النموذج ذاته. وفي هذا السـياق (عيوب النموذج وأشـباهه)، من المفيد الإحالة على تشومسكي، في: نعوم تشومسكي، **الربح مقدمًا على الشـعب: النيوليبرالية والنظام العالمي**، ترجمة لمى نجيب، آفاق ثقافية - الكتاب الشـهري؛ 99 (دمشق: وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، وبرند هام (محررًا)، في: نعوم تشومسـكي [وآخ.]، **الولايات المتحدة: الصقور الكاسـرة في وجه العدالة والديموقراطية**، تحرير برند هام، ترجمة نور الأسـعد، تدقيق ماري سـعادة (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2006)، وهورست أفهيلد في: هورست أفهيلد، **اقتصاد يغدق فقرًا: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه**، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة؛ 335 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، وأولريش شيفر في: أولريش شيفر، **انهيار الرأسمالية: أسـباب إخفاق اقتصاد السـوق المحررة من القيود**، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة؛ 371 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2010)، ونورينا هيرتس في: نورينا هيرتس، **السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية**، ترجمة صدقي حطاب، عالم المعرفة؛ 336 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007). وتكمن المفارقة، في أن إمبراطورية الثروة نشر في 2005، أي في أوج سياسـات أفضت، بعد أقل من سنتين، إلى «الأزمة المالية العالمية». وما حركة «احتلوا وول سـتريت 2011» إلّا ظاهرة ذات دلالة على أزمة هذا النموذج، ولا سـيما أنها ذات دوافع اقتصادية معيشية بامتياز، الأمر الذي ميزها من نظيراتها التي سبقتها في أقطار عربية، والتي لم تتوقف دوافعها عند الدافع الاقتصادي المعيشي، على الرغم من أنه حاضر بقوة.

القرار، دافعًا نفعيًا براغماتيًا لا إنسانيًا أخلاقيًا واجبيًا لمراجعة أسس النظام الليبرالي والانتباه لمشكلاته وتناقضاته[39].

أدى جون كينز (1883-1946)، في هذا السياق، دورًا بالغ الأثر، وبدا أنه لم يكن ينتظر من اليد الخفية المزعومة شيئًا إلى درجة أنه حذر من أن الجميع، والحال هذه، مهددون بالموت في الأمد الطويل[40]. مؤكدًا كسلفه بيغو بطلان الزعم بأنه لا أساس اقتصاديًا لتحويل جزء من الثروة من الأغنياء إلى الفقراء وأن المنفعة المتبادلة لا حجّة لها. الأمر الذي أدى إلى تزايد القناعة بإعادة توزيع الدخل بين الناس[41]، أي إلى الأخذ بنموذج الدولة ذات الأدوار الأوسع، وليس الدولة الشمولية، بلا شك، فقد بات ذلك أمرًا يناقض التقاليد الليبرالية السائدة في الثقافة والممارسة.

هكذا، كان التوجه الجديد بالعدول عن تقديس مبدأ عدم التدخل خطوة متقدمة في تاريخ السياق الليبرالي، على الرغم من أن بعضهم ظل متمسكًا به، قبل الكساد الكبير وبعده وحتى في أثنائه، إذ وصل الأمر ببعضهم إلى

---

(39) بدأ التوجه الرعائي، بوصفه هامشًا من التدخل، في عهد روزفلت (حكم بين عامي 1933-1945)، لأنه عمل على حل مشكلات تراكمت منذ الكساد «الانكماش.. والبطالة..». انظر: جالبريث، ص 217-218، في ما عرف بثورة روزفلت أو «New Deal». انظر: Walter Millis, «The Roosevelt Revolution,» <http://www.vqronline.org/articles/1933/autumn/millis-roosevelt-revolution/>.

(40) انظر: جالبريث، ص 18. وضع كينز، يده على مكمن الداء، إذ أكد ما اكتشفه ماركس، فـ «الأزمة الرأسمالية سمة ملازمة للنظام الرأسمالي، فليس التوزيع غير المتكافئ للسلطة، و... الدخل هو... أكبر خطر يهدد الرأسمالية ... لكنه.. الكساد والبطالة» (ص 153). وقد وضع كينز أفكاره في كتاب النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود، 1936 «ص 251». فكان مراجعة عميقة لدولة الحد الأدنى انتهت إلى أنها تفتقر إلى الرؤية الكلية التي تضع اليد على أسباب الأزمات الملازمة للرأسمالية، ولا سيما البطالة والتفاوت وأسباب الإخلال بتوازن اقتصاد السوق، وتهديد الاستقرار، كما حصل في أثناء الكساد الكبير. عمومًا انصب تركيز كينز على محاربة البطالة، حتى لو تطلب ذلك الإنفاق غير المغطى بالعائدات، كما في ألمانيا، بمعنى القيام بالعجز العمدي لأغراض عامة (ص 246-247 و259).

(41) انظر: جالبريث، ص 236. انصب جهد كينز على مشكلات النظام الرأسمالي من أجل إنقاذه. وهذا لم يكن أولوية عند رولز، إذ يركز على الاستقرار الاجتماعي السياسي، بإنصاف الفقراء، بما يضمن قدرتهم على ممارسة الحرية، ضمن أكبر هامش ممكن، من دون نقض النظام برمته، كما تدعو الماركسية.

حد القول بأن الأزمة يجب أن تترك لتُحل من تلقاء نفسـها[42]. وعمومًا، ظلت هوامـش التدخل في نمـوذج الرعاية مرتبطـة بحدود ضمان اسـتقرار النظام الليبرالي الرأسـمالي، لأنه ارتبط، في حـالات كثيرة، بمحاولـة الخروج من الأزمات، وإلى حـدٍّ ما بضغط التوجه الليبرالي العام في السياسـة والمجتمع، أي بفضل الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني[43]، وما يحدث في ظلهما من نقاشات وسجالات وتشخيص حرٍّ للمشكلات والمظالم ومواضع القصور، الأمر الذي لا يتوافر للناس في الأنظمة الشـمولية، والذي سنرى أن رولز يبني عقده الاجتماعي الجديد عليه بالاشـتغال على إمكان تسـويغه ديمقراطيًا في العقل العام للمواطنين بما يضمن الاسـتقرار السياسي الاجتماعي، وما يؤكده، من حيث الجوهر، أمارتيا سِن في مقارباته للعدالة، حيث عمل على الربط بين الظلم في التوزيع وغياب التنميـة اللذين يؤديان، في أحايين كثيرة، إلى كوارث ومجاعات، وبين غياب الديمقراطية والحريات العامة[44].

2 - الإخفاقات والمآلات: الظرفية البراغماتية نقيضًا للاستدامة الواجبية

على الرغم من أن دولـة الرعاية كانت خطوة متقدمة على سـابقاتها من ناحية رفع الكثير من المظالم، عبر ضمـان الحد الأدنى من الحقوق والحريات السياسية، فقد ظلت أسيرة للمقاصد التي تطورت من أجلها وللظروف الاستثنائية التي دفعت إليها في أحايين كثيرة، ولا سيما في الكساد والحرب، فكانت بمنزلة تسوية لم تنفصل عن ضرورات الأمن القومي والحماية من الانهيار، إذ لم تكن بعيدة عن تطور مفهـوم الدولة - الأمة[45]. ولم تنجـح كذلك في القضاء على الظلم المتمثل في الفقر، وخلقت جوًا سـاعد في انتشار ثقافة التواكل، وكانت مؤسسـاتها عرضة لأمراض «البيروقراطية الجامدة والمجردة من العاطفة»[46]،

---

(42) انظـر: جالبريث، ص 217. لا بد هنا من تأكيد أن هذا ينسـجم ومزاعـم اليد الخفية التي ميزت المرحلة التقليدية كما ميزت خطاب الليبرالية الجديدة لاحقًا.

(43) انظر مثلًا: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 172.

(44) انظر: سن، فكرة العدالة، ص 472-475.

(45) انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 27 و174.

(46) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 27.

على حد تعبير غيدنز الذي يرى أن دولة الرعاية، بصفتها حاجة وضرورة مرحلية لحل أزمة، كانت مرتبطة بمفهوم للفقر لا يحفل بالفقير نفسه، من حيث حاجاته والموارد اللازمة لإشـباعها، وإنما بما يرتبط بحل مشكلات النظام الرأسمالي. فالفقير هو من لا يسـتطيع، أو ربما لا يريد أن يعمل، وفـي كلتا الحالتين ظل الفقر عبئًا بات من الحصافة والحنكة السياسية محاربته منعًا لحدوث اضطراب اجتماعي، ولا سـيما في أثناء الحربيـن العالميتين[47]. ووفقًـا لغيدنز[48]، فإن دولة الرعاية كانت مهتمة دائمًا بإدارة المخاطر والأزمات، ولم تكن تشـريعات التأمين الاجتماعي منطلقة من وعي جديد بـ «المظالم الاجتماعية»، وإنما كانت انعكاسًا لفكرة أنه من الممكن التحكم بالحيوات الاجتماعية والاقتصادية، فهي ليست ظواهر طبيعية (قدرية) لا مناص منها[49]، وهو ما عبّر عنه وليام بيفريدج (William Beveridge) (1879-1963)، المنظّـر الأهم لدولـة الرعاية وواضع قواعدها، بالقول إن «الوقاية من الحاجة والعوز والمرض، وهي الهدف المميز الخاص للخدمات الاجتماعية، تمثل في واقع الأمر مصلحة مشتركة للمواطنين. وقد يكون ممكنًا ضمان تحقق هذا الواقع في أروع صوره في زمن الحرب دون زمن السلم، ذلك لأن الحرب تعزز الوحدة القومية والاستعداد القومي للتضحية بالمصالح الشخصية من أجل قضية عامة»[50].

إن ما عبّر عنـه بيفريدج، بقوله هـذا، يُضمر كثيرًا مـن المقاصد النفعية البراغماتية لأغراض سياسـية عامة؛ قد تزول نتائج العمل بها عند تحقق الغاية منها أيًا تكن الوسيلة[51]. الأمر الذي يعني أن التضامن الاجتماعي، وما يقتضيه

---

(47) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 172-173.

(48) أفاد البحث من قراءة غيدنز النقدية لدولة الرعاية، من دون تبني جميع أطروحاته، ولا سـيما في قبوله نموذج الدولة/ الشركات. انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليسـار واليمين، ص 188. الذي ميز التوجه الليبرالي العولمي، على الرغم من إدراكنا اتساع المدى الذي وصل إليه، في اكتساح معظم أنحاء المعمورة.

(49) انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 174.

(50) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 175.

(51) يخبرنا الواقع، في حـالات تاريخية (مثلًا فيتنام في مواجهة الولايـات المتحدة بين عامي (1956-1975)، أن شـعوبًا كثيرة كانت في تماسـك ضـد الأخطار الخارجية، من دون مؤسسـات اجتماعية للرعاية، بل وفي حالات أخرى، كانت في أحوال معاشـية متردية، إذ قد يتحقق هذا التماسك عبر التعبئة الأيديولوجية أو الدينية... إلخ.

من ضـــرورة القلق على الفقراء وتحقيق كرامتهم الإنســانية، لم يكن الفلســفة التــي انطلقت منها ليبرالية دولــة الرعاية. بمعنى أن الناس وإن أصابهم شــيء من الخير، فذلك لم يكن لأنهم غايات في ذواتهم كما تقتضي أخلاق الواجب التي يعمل البحث على تبيان أن رولز ينطلق منها، وإنما كانوا وســائل لتحقيق الغايات والمصالح العامة في النظم الرأسمالية التي - وفقًا لمنطقها - لن يمتنع أصحاب القرار فيها عن التخفف من العمل ببرامج الرعاية؛ إذا اكتشفوا وسائل أخــرى، أو إذا ناءت الدولة بحمــل الاضطلاع بوظيفتهــا، أو إذا ذهب النظام الضريبي بعيدًا في ظل سياســة إعــادة توزيع الثروة، إلى حــد أن الغني يصبح مهددًا بفقدان مزاياه. والحق أن هذا ما حدث في ظل السياســات والتوجهات الليبرالية الجديدة الآخــذة بمبدأ «دعه يعمل»[52]، وما مثّــل دوافع ومحددات رئيسة في تفكير رولز الذي اشتغل على طرح سياسي أخلاقي لعدالة اجتماعية من شأنها حلّ مشكلاته. وقد تجلّت أوجه قصور نموذج الرعاية، بالإضافة لما سبق، في نواحٍ أهمها:

أ - مشــكلة الجندرية (Gender) وعمــل المرأة، إذ تم التعاطــي دائمًا مع قضية العمالــة الكاملة على أنها تشــمل الذكور من دون الإنــاث، انطلاقًا من موروثات الماضي الاجتماعي البطريركي (الذكــوري الأبوي)[53]. ولا بد من الإشارة، في هذا الســياق، إلى أن ريان فوت (Rian Voet)، مؤلفة كتاب النسوية والمواطنة، قد تنبهت إلى أن الليبراليــة الاجتماعية التي يمثلها رولز ظلت تقفز عن طروحات النقد النسوي والمشكلات التي يثيرها، ولا سيما أنها تدفع بحياد الدولة والمؤسســات حيال الحيوات الاجتماعية والخاصــة لتأمين التعامل مع الجميع بوصفهم مواطنين، الأمر الذي أبقى المشــكلة بلا حل لأن «الليبراليين الاجتماعيين يُدخلون الاختلاف في حسابهم.. بمعنى الاختلافات الاجتماعية/ الاقتصادية... أما الاختلافات الأخــرى [الجندر] مثلًا، فيتــم ... تجاهلها أو

---

(52) تناقَش مشــكلات الليبراليــة الجديدة ضمن «الليبرتاريــة والليبرالية الجديــدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الحالي.

(53) انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 177.

اعتبار أنها غير متصلـــة بالمواطنة»[54]. وبناء عليه فهـــم «صامتون بصورة لافتة بخصوص.. [الاختلافات النوعية] [Gender Differences]»[55].

ب - مشـــكلة الطبقة الأكثر اســـتفادة من البرامج الرعائية، وهي ما دعاها جون غالبريث[56] طبقة «الغالبية القانعة» التي تدفع باتجاه استمرار الحال على ما هو عليه، حيث صارت تدافع عن مكتســـباتها إزاء مطالـــب الطبقات الأكثر فقرًا[57]. لكن ما يبدو أكثر خطرًا يتمثل في الســـؤال الذي طرحه غيدنز بشـــأن الدور الذي أدته دولة الرعاية نفســـها في نشـــوء الفقر، لا الحد منه، منتهيًا إلى الحديث عن ظواهر من قبيل «**الفقراء الجدد**» و«**الطبقات الدنيا**»[58] وغيرها مما تعاظم انتشاره في المجتمعات الليبرالية. وبغض النظر عن السجال الذي يمكن أن يدور بشـــأن التفســـير الحقيقي لهذه الظواهر، فالمهم فيها يتمثل في الواقع الذي آلت إليه دولة الرعاية من إخفاقات وتناقضـــات يبدو أنها لم تفارقها منذ

---

(54) فـــوت، ص 90. إن رولز يقف عند هذا النـــوع من الاختلافـــات والتفاوتات، ولكن ليس مطولًا، ومن ذلك إشـــارته إلى إمكان أن ينطبق مبدأ الفرق، الذي يرجى منه التخفيف من حدة التفاوت، كما يتضح في حينـــه، على حالات اللامســـاواة بين الرجال والنســـاء. انظر: رولـــز، العدالة كإنصاف، ص 182-185.

(55) فوت، ص 87. من المفيد، في هذا الســـياق، مراجعة فقرة «المواطنة الليبرالية الاجتماعية» في ص 69-90. وللمزيد من المعطيات والتحليلات بشـــأن المسألة النســـوية في مرحلة الرعاية، انظر: «النساء باعتبارهن مواطنات من الدرجة الثانية،» ص 34-36.

(56) جالبريث: مفكر ليبرالـــي اجتماعي أميركي. اعتمد البحث على جزء مـــن تأريخه لليبرالية الاقتصادية في كتاب: تاريخ الفكر الاقتصادي، (انظر تعريفًا به في: المرجع ذاته ص 351).

(57) انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليســـار واليمين، ص 179. (حديـــث غالبريث، هذا، عن «الغالبية القانعة»، ورد نقلًا عن غيدنز في: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 179).

(58) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 182. يورد غيدنز، بشأن المشكلة المطروحة أعلاه، تفســـيرين مهمين في فهم الســـياقات المؤثرة في رولز، وهي تحفل، في ما يبدو، بالشـــروخ الاجتماعية الاقتصادية العميقة، ولا ســـيما من الزاوية الأخلاقية التي تركز على كرامة الإنســـان، من حيث هو غاية لا وســـيلة. الأول الآتي من اليســـار ممثلًا بغالبريث الذي يرى أن ظاهرة الطبقـــات الدنيا المتحدرة من الأقليات الثقافية تفهم من زاوية دورها الوظيفي، إذ تبـــدو ظاهرة قصدية يتم العمل على المحافظة على وجودها، لأنها تؤدي الأدوار التي تأنفها الغالبية. أما الثاني فهو الآتي من اليمين الذي يرى أن سبب هذه الظاهرة هو تواكل هذه الطبقات واكتفاؤها بخدمات الرعاية. وبالتالي فهم ليسوا ضحايا اقتصاد السوق، وإنما وضعوا أنفســـهم بعيدًا عنه، ما أدى إلى نفور من النظام العام ونكران لفضله، فتفاقمت المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والمعيشية. للتوسع في أوجه قصور دولة الرعاية، انظر: «تناقضات دولة الرفاه» في: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 177-186.

نشوئها، إلا أنها باتت، منذ بضعة عقود، ولا سيما بالتزامن مع صعود الليبرالية الجديدة والأزمات المتعاظمة بسببها، (باتت) أكثر إلحاحًا بالنسبة إلى الفلسفة السياسية والأخلاقية، خصوصًا، والفكر الإنساني عمومًا.

أخيرًا، يمكننا القول إن الخير الذي طال الكثير من الناس، في ظل النموذج الرعائي، هو خير لا روح فيه ولا ضمان لدوامه، لأنه جاء من باب تحصيل حاصل إجراءات إنقاذ النظام الليبرالي، إذ لم تكن إنسانيتهم وكرامتهم، عبر رفع المظالم وتحقيق العدالة بحقهم، مقصدًا رئيسًا. الأمر الذي جعل هذا الخير مهددًا ومرتبطًا بصلاح حال النظام الرأسمالي وخاضعًا لضروراته، وهذا ما ترك الباب مفتوحًا أمام الحديث عن العودة إلى التقليد الليبرالي القديم الذي قال به دعاة الليبرالية الجديدة مستندين إلى الحجج المقدمة من قبل في الدفاع عن النظام الليبرالي والعمل على الحفاظ على وجوده وتخليصه من أزماته، كما جرى في سياق التحول إلى نموذج دولة الرعاية ذاته. ولعل هذا ما حدا غيدنز مثلًا إلى القول بضرورة الاشتغال على «تسوية جديدة»[59]، وما انتبه له رولز، عبر الاشتغال على صيغة تعاقدية جديدة، بمعنى التسوية التي عدّها وظيفة من وظائف الفلسفة السياسية التي يشتغل على البحث في العدالة ضمن مفاهيمها[60]. لكن ما يميز الأول عن الثاني يتمثل في أنه لم يكن يدعو إلى مقاربة تتجاوز مشكلة شرعية دولة الرعاية المرتبطة بنشأتها ومسوغات التوجه إلى الأخذ بها، فضلًا عن قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية كما عند رولز[61]، وإنما عبر ما سماه «الرفاه الإيجابي» الذي من شأنه تعزيز التضامن و«الثقة النشطة» التي تعني الاستقلال الذاتي المرتبط بالمسؤولية الشخصية والغيرية[62].

---

(59) جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 28.

(60) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 88-89.

(61) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 96.

(62) انظر: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 22-28. يمكن إيجاد مقاربة ما بين الرجلين، في هذا السياق، ولا سيما أن «الاستقلال الذاتي» وعلاقته بـ «الغيرية» و«الواجب» حاضران عند رولز بقوة، انظر: ساندل، ص 57-127. والفكرة عند غيدنز تحتاج إلى مقام آخر، ولكن يمكن القول إن سياق نصه يحتمل ذلك، ولا سيما أن الاستقلال الذاتي وأولوية الواجب، تعدّان فكرتين مؤسستين في السياق الليبرالي الذي يندرج ضمنه، مع ملاحظة أنه يشتغل وفق خلفية علم اجتماعية (سوسيولوجية)، لا فلسفية سياسية. انظر: ساندل، ص 35.

ثالثًا: الليبرتارية والليبرالية الجديدة:
إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة

كان لأوجه القصور التـي كثرت في نموذج الرعايـة[63]، وهي أوجه غير بعيدة عن الأسـباب والخلفيـات التي دفعـت إلى ضرورة الأخـذ بالنموذج ذاته، دور كبير في بروز خطاب ليبرالي متشـدد عُـرف بالليبرالية الجديدة التي تتلخص فكرتهـا بالدعوة إلى إعادة إطلاق مبدأ عـدم التدخل والأخذ بمقاربة «دعه يعمل» من دون استثناء المسـتوى الاقتصادي[64]، بل وحصره في اقتصاد السـوق الذي تم التنظير لعدّه الإطار الحصري الأشمل لحياة الناس، وبوصفه بديلًا من المجتمع وما يرتبط به من قيم اشتغل رولز، في نظريته، على تكريسها داخل السـياق الليبرالي العام. وهو ما لا بد من الوقوف عليه، بما يخدم غرض الإحاطة بالمشكلات والأسئلة المترتبة على الطرح الليبرالي الجديد الذي كان عليه (رولز) مواجهته، وتقديـم بدائل أكثر نجاعة منه، مـن الناحية الأخلاقية والسياسية، عبر البحث في المشكلات الأساسـية التي جاء بها، ولا سيما عند اثنين من أهم ممثليـه وأكثرهم تأثيرًا، هما فريدريك هايـك وميلتون فريدمان،

---

(63) أخفق نموذج الرعاية، على الرغم من أنه خطوة متقدمة. وكانت الأسباب التي تركت الباب مفتوحًا للعدول عن العمل به، بوصفه حلًا لمشـكلة الليبرالية الاقتصادية انتفاء تهديدات الشمولية التي كان سـقوطها جلاءً لحقيقة أن الرفاه، الذي طال الجمهور، لم يكن «سوى تنازل اقتضته ظروف الحرب الباردة والرغبة في عدم تمكين الدعاية (المضادة)»، انظر: هانس بيترمارتن وهارالد شومان، فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكـي، عالم المعرفة؛ 295، ط 2 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003)، ص47. الأمر الذي أدى إلى طرح قلق بشـأن «ارتفاع نفقات الدولة على الخدمات العامة التي تقدمها للطبقات الفقيرة والمتوسـطة»، ليكون الحل بـ «التراجع عن.. الكينزية والعودة إلى.. إطلاق الفعل الاقتصادي..، واختزال سلطة الدولة..». الطيب بوعزة، نقد الليبرالية (الرياض: مجلة البيان، 2009)، ص 112-113.

(64) مثّلـت الليبرالية الجديدة أيديولوجيا متشـددة أخذت بها سياسـات أحـزاب اليمين مثل حزب المحافظين في عهد تاتشر (رئيسة وزراء بريطانيا «1979-1990»)، والجمهوريين في عهد ريغان (الرئيس الأميركي «1981-1989»). انظر: بيترمارتن وشومان، ص 189، وهيرتس، ص 27-28، ثم بعد ذلك وبصورة أكثر تشددًا لدى المحافظين الجدد (Neoconservatives) في عهد بوش الابن (2001-2009).

بوصفهما ممثلين للطرح الليبرالي المناقض جذريًا للطرح الرولزي المنادي بالعدالة الاجتماعية الاقتصادية أو المساواتية.

1 - السياق المعاصر: الليبرتارية نقيضًا لليبرالية الاجتماعية

لا بد، في سياق الحديث عن الليبرالية الجديدة، من الإشارة إلى النقاشات التي شهدتها الساحة الفكرية الغربية، ولا سيما الأنكلوسكسونية منها، في العقود الأخيرة بين الليبرالية الاجتماعية التي يندرج رولز ضمن المنظرين لها، والليبرتارية (Libertarianism) (النزعة التحررية المطلقة) التي يمكن القول إنها الإطار الفلسفي النظري الأشمل لليبرالية الجديدة التي باتت تمثل الطرح الأيديولوجي الأكثر مغالاة في السياق الليبرالي العام. الأمر الذي مثّله روبرت نوزيك، في كتابه الفوضى والدولة واليوتوبيا، عبر الدعوة إلى منح الحد الأقصى من الحريات الفردية والاجتماعية والاقتصادية، والعودة إلى نموذج دولة الحارس الليلي (Night Watchman State) أو «دولة الحد الأدنى»[65] إزاء موقف رولز الداعي إلى الليبرالية الاجتماعية المساواتية (Egalitarian Liberalism)، بوصفها إعادة صوغ وتطويرًا لنموذج الرعاية القائل بتدخل الدولة وتوسيع دورها في سبيل بلوغ الحد الاجتماعي الأدنى عبر الاشتغال على تحقيق العدالة الاجتماعية المتمثلة في التوفيق بين الحريات والحقوق الأساسية (الحد الأدنى) من جهة، والمساواة من جهة أخرى. بمعنى تقليص الفروقات بالتوزيع العادل للمنافع والثروات والفرص والأعباء والمسؤوليات، مع إعطاء الأولى (الحريات والحقوق الأساسية) الأولوية على الثانية. هكذا يمكننا القول إن التناقض بين يمين أنصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة التي تندرج في سياق النزعة الليبرتارية التحررية، كما هو الحال عند نوزيك إلى جانب كل من هايك وفريدمان[66]، بوصفهما المنظرين الأكثر أهمية لليبرالية الجديدة، وبين

---

(65) انظر (مناقشة نوزيك في دولة الحد الأدنى) في: Nozick, *Anarchy*, pp. 282-292.

(66) فريدريك فون هايك: مستشار تاتشر وميلتون فريدمان: مستشار ريغان. بيترمارتن وشومان، ص 189.

أولئك الأكثر ميلًا إلى اليسار من أنصار الليبرالية الاجتماعية أو ليبرالية العدالة الاجتماعية التي يمثلها رولز، يعدّ من السـمات المعاصرة المهمة التي يستطيع المرء من خلالها فهم الليبرالية وتمييز التوجهـات والتيارات داخلها[67]، الأمر الذي لا بد، لفهمه بصورة أوضـح، من الوقوف عند أهم مشـكلاته المرتبطة بمقابلات السـوق إزاء المجتمع، والفردية الأنانيـة إزاء التضامن الاجتماعي، والحرية بصفتها قيمة إنسانية أخلاقية وسياسية إزاء الحرية بصفتها قيمة اقتصادية مختزلة في السوق.

2 - التفتيت ضمن حاضنة السوق:
العدالة الاجتماعية وهمًا واليد الخفية حقيقة (هايك)

كانت النزعة الفردانية أساسًا موجّهًا للفلسفة الليبرالية الجديدة، ولا سيما عند هايك وتلميـذه فريدمان، إذ لا إمكان للحديث عـن مقولة المجتمع، لأن الحضارة الغربية، وفقًا للأول، قائمة «**أساسًا على النزعة الفردية**»[68]. وبالتالي، فكلما ازداد «تخطيـط الدولة أصبح التخطيط أكثر صعوبة بالنسـبة للفرد»[69]، ذلك أن حرية الفرد «هي السياسـة التقدمية الوحيدة حقًا»[70]. الأمر الذي يبدو من الوهلة الأولى منسجمًا مع السياق الليبرالي العام بشأن قيمة الحرية الفردية، إلا أن الجديد المرفوض، على الأقل من جهة الليبرالية الاجتماعية التي يمثلها رولز ويتبناها البحث الذي بين أيدينا، يتمثل في التركيز على حرية الفرد، بوصفه مستهلكًا يوظّف دخله كما يشـاء في ظل المجتمع التنافسي الذي يمثله اقتصاد السـوق، فالمسـألة كلها ليسـت إلا أدوارًا في لعبة يكون الفرد فيها «حرًا في

---

(67) انظر ملاحظات ساندل المهمة، في هذا السياق، ساندل، ص 300، ولا سيما الهامش رقم (*)، ص 332.

(68) ف. أ. هايك، **الطريق إلـى العبودية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم (بيروت: دار الشـروق، 1994)، ص 138.

(69) هايك، **الطريق**، ص 90.

(70) هايك، **الطريق**، ص 222.

متابعة غاياته ورغباته الشـــخصية... داخل [قواعدها] المعروفة»[71]. هكذا فإن المجتمع، بوصفه مقولة نفهمها جميعًا، ما عاد ذاته وفقًا للفهم الليبرالي الجديد، ولا ســيما عند هايك الذي انصب اهتمامه على مجتمع السوق وتركيز الظواهر الاجتماعية في الأبعاد الاقتصادية من دون غيرهــا. وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى للحديــث عن العدالة الاجتماعية وغيرها من القيــم المرتبطة بالمجتمع، كما عند رولز وغيره من رواد الليبرالية الاجتماعية، فالعدالة الوحيدة الممكنة، بالنسبة إليه (هايك) تتمثل في مساواة تكافؤ الفرص المتاحة في السوق[72].

إن الفهم الذي قدمه هايك لاقتصاد الســوق ليس إلا عــودة إلى التقليد الليبرالي الجذري المؤكّد لما ذهب إليه سميث، من قبل، بشأن اليد الخفية التي من شــأنها تنظيم الأمور تلقائيًا ومن دون حاجة إلى تدخــل الدولة والمجتمع ومؤسساتهما، والعودة بالتالي إلى العمل بمقاربة «دعه يعمل» في أكثر صورها جذرية. الأمر الذي عبّر عنه بالقول: «كان ســميث أول من فهم أننا عثرنا على طرق تنظيم للتعاون الاقتصادي البشري تتجاوز حدود معرفتنا وإدراكنا. وربما كان من الممكن وصف اليد الخفية التي أشــار إليها بصــورة أفضل على أنها نمط خفي لا يمكن معاينته. فنحن نقاد مثلًا بواســطة نظام التسعير في مبادلات السوق، لكي نفعل أشياء بظروف لا ندري عنها شيئًا إلى حد كبير وتؤدي بنا إلى نتائج لم نكن نقصدها... إننا نقف في إطار كبير من الأعراف والتقاليد... نضع أنفسنا فيها بإطاعة قواعد سلوك معينة لم نضعها ولم نفهمها قط... يبرز مثل هذا النظام الموسع إلى الوجود [وهو يقوم بكل شيء تلقائيًا، بصورة] لا تستطيع أية وكالة تخطيــط مركزية أن تعرفها أو تحوزها»[73]. وبنــاء عليه، كان هايك ينظّر

(71) هايك، الطريق، ص 88.

(72) انظر: منصور، ص 163.

(73) ف. أ. هايك، الغرور القاتل: أخطاء الاشــتراكية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، تقديم حازم البيلاوي (بيروت: دار الشــروق، 1993)، ص 26-27. والســؤال هنا: هل قصد هايك إضفاء ســمة اعتقادية على اقتصاد الســوق، كما في التراث الليبرالي التقليدي؟! يبدو مفيدًا، هنا، التذكير بكتاب فيبر الأخلاق البروتــستانتية وروح الرأسمالية الذي قارب هذا المعنى، ومن ذلك قوله: «إذا كان ينبغي البحث عن قرابة... بين بعض تجليات الروح البروتستانتية... والحضارة الرأسمالية... فمن الضروري... البحث عن ذلك في الســمات الدينية... لا في مباهج العيش». انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتــستانتية وروح =

للتسليم الإيماني الوثوقي، لا العلم بقوانين السوق، بل وإقرار الجهل بها والذهاب بذلك إلى مستوى الأيديولوجيا المبرّرة لإطلاق الفعل الاقتصادي من أي رقابة أو قيد، منتهيًا إلى إنكار مقولة العدالة الاجتماعية وعدّها وهمًا لا معنى له في كتابه *The Mirage of Social Justice* (**وهم العدالة الاجتماعية**)[74]، وهو ما أكده فوكوياما لاحقًا عبر مصطلح «العدالة الاقتصادية» التي عدها غير مؤهلة لأن «توصف بالليبرالية»، فهي تلغي «شرعية الملكية الخاصة والمشروعات الخاصة» التي تعني جوهر «اقتصادات السوق الحرة»[75]. ولا شك في أن ذلك جاء انسجامًا مع الرؤية الذرية الفردانية (Individualism)[76] التي تختزل الوجود الاجتماعي في مجموع أفراده الذين يرتبطون بعلاقات اقتصادية تخضع لقوانين السوق ذاتية التنظيم والتوجيه، بمعنى السوق المحاطة برعاية اليد الخفية المزعومة التي لا شك في أن من شأن منطقها الإعفاء من الالتزامات والمسؤوليات الاجتماعية القصدية الواعية، بغض النظر إن كانت مؤسسة على ضرورات ومقاصد نموذج الرعاية النفعية أم كانت مشيدة على توجه أخلاقي واجبي كما عند رولز. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه وفقًا لليبرالية الجديدة يكون الخير العام الحاصل تلقائيًا من سعي الأفراد إلى بلوغ مصالحهم الذاتية بديلًا من العدالة الاجتماعية، من حيث هي قيمة يتم تضافر الجهد

= الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 20. وأيًا تكن عقيدة هايك، فإن الثابت عنده هو الإيمان، لا العلم بقوانين السوق الذاتية، بل وتأكيد الجهل بها، في صورة أيديولوجيا ترمي إلى تبرير إطلاق الاقتصاد من أي قيد.

(74) F. A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*, His Law, legislation, and liberty; v. 2 (Chicago: University of Chicago, 1976).

(75) فوكوياما، ص 55.

(76) تعمقت هذه الرؤية في السياسات العامة، إذ جددت تاتشر مثلًا تأكيدها بالقول: «لا وجود لشيء اسمه مجتمع، بل أفراد فقط». ورد في: Paul Ormerod, *The Death of Economics*, North American ed. (New York: Wiley, 1997), p. 12.

نقلًا عن: <http://www.freearabvoice.org>.

إن هذا ما كان على رولز مواجهته، في نظريته عن العدالة التي يرى أنها تتحقق بإيجاد صيغة للجمع بين الحرية في المستويات كافة وبحدود أقل في الاقتصاد والثروة، وذلك وفقًا لما يسميه «مبدأ الفرق» (يناقش في القسم الثالث من هذا الكتاب).

السياسي والاقتصادي والاجتماعي لتحقيقها بين أفراد المجتمع المنظور إليهم، لا بوصفهم وسائل، وإنما غايات، كما يرى رولز عند نقده الفلسفة النفعية التي استعادت الليبرالية الجديدة نســختها البنتامية (نسبة إلى بنتام)، في حين غلبت في نموذج الرعاية النفعية العامة التي قال بها ميل[77].

3 - الحرية مختزلة في السوق: الطريق إلى عبودية الاقتصاد (فريدمان)

غدا اقتصاد السوق، بوصفه اقتصادًا منفلتًا من أي قيد، قيمة عليا في الطرح الليبرالي الجديد، وذهب فريدمان إلى حد القول إن «معظم الآراء المعادية للسوق الحرة مبنية على عدم إيمان بالحرية ذاتهــا»[78]. وذهب إلى أبعد من ذلك عندما عدّ نموذج الرعاية، بصفته هامشًا من التدخل، تهديدًا للحرية الفردية وبديلًا كاملًا منها، مكررًا زعم أستاذه هايك بأن تدخل الدولة والمجتمع يفضي بالضرورة إلى العبودية، إذ عدّ كتابه الطريق إلى العبودية عملًا تحليليًا نافذًا، ولا ســيما أنه يركز على «الحرية الاقتصادية [بوصفها] وسيلة لتحقيق الحرية السياسية»، فالاقتصاد، اقتصاد الســوق، عامل مباشــر للحرية التي تجعل المؤمن بهــا مواجهًا لتحدي «التوفيق بين اعتماد الناس بعضهم على بعض... وبين الحرية الفردية»، أما الحل فيكمن دائمًا في التبادل التجاري الحر الــذي يُحدث التوفيق المطلوب من دون إكراه، أي في اقتصاد تبادل المشاريع الحرة الخاصة[79]. وعلى العكس مما يتعامل به في نموذج الرعاية، ينتهي فريدمان إلى أن تكون السوق، بصفتها قوة اقتصادية، «مصدر ضبط... على السلطة السياسية بدلًا من كونها تعزيزًا لها»[80]. الأمر الذي يمكّننا من طرح تساؤل بشأنها، على غير سبيل الاستفهام فحسب، هو: أليس هذا طريق إلى عبودية من نوع آخر، تتمثل في عبودية الاقتصاد والســوق؟! وعمومًا، فإن الخطاب الليبرالي الجديد، على الرغم من مزاعمه كلها بشأن قدرة الاقتصاد

---

(77) تناقَش «النفعية» في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(78) ميلتون فريدمان، «العلاقة بين الحرية الاقتصادية والحرية السياســية،» موقع منبر الحرية - عن معهد كيتو في واشنطن، 13/ 5/ 2006، <http://www.minbaralhurriyya.org>.

(79) فريدمان، ص 2-3.

(80) فريدمان، ص 4.

الحر على منح الحرية في جميع المستويات، لم يخفِ أن نتائجه لن تعود بالخير على الأكثرية، ولا سيما الفقراء[81].

فضلًا عن ذلك، فالمرء لا يحتاج إلى زيادة في تأكيد ما في الطرح الليبرالي الجديد من نزعة أنانية، بخلاف الواجبية الغيرية في الليبرالية الاجتماعية عند رولز الذي كان قلقًا بشأن تراجع النموذج الرعائي، على الرغم من مشكلاته التأسيسية، وما أفضت إليه من آثار سلبية في تحقيق العدالة التي شرع في التفكير بقضاياها نهاية خمسينيات القرن الماضي. وازدادت حدة ذلك أيضًا عند طرحه **نظرية في العدالة** مع تزايد حضور الليبرالية الجديدة في السياسات العامة، بما تعنيه من تعميق المظالم وترك الضعفاء يواجهون مصيرهم، وصولًا إلى خاتمة أعماله «العدالة بوصفها إنصافًا: إعادة صياغة» **[العدالة كإنصاف إعادة صياغة]** الذي تزامن مع غلبة خطابها المعولم[82]. الأمر الذي تطلب منه التفكير في تعاقد اجتماعي سياسي جديد لمبادئ من شأن العمل وفقًا لها تحقيق العدالة والحدّ من التطرف في التفاوت بين مواطني المجتمعات الديمقراطية المعاصرة.

(81) لا أدل على ذلك مما ورد في كتاب فخ العولمة، من عبارات ظهرت في الخطاب الليبرالي العولمي، ومنها: «إن مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عملًا لا يطاق» و«إن شيئًا من اللامساواة... لا مناص منه»، كما أن الأفكار التي تعنيها العبارات السابقة تجسدت في السياسات بصورة تعسفية. انظر: بيترمارتن وشومان، ص 9، والنتيجة هي ملايين المعطلين من العمل (ص 180). وعمومًا فإن في الكتاب ما يستحق الاهتمام للوقوف على كوارث الليبرالية الجديدة العولمية، ولا سيما أنه يقدم معطيات تدعم مقولاته ذات الدلالات، ومنها: «مجتمع الخُمس الثري وأربعة الأخماس الفقراء» و«أكاذيب ترضي الضمير» و«لينقذ نفسه من يستطيع» و«لمن الدولة؟» (ص 5). ولعل أهم اختزال لليبرالية الجديدة يعبر عن المعنى المرسل بإطلاق، من دون دليل على صحته، إذ يتخذ صيغة حكم قيمة، ما لخّص بالقول: إن «ما يفرزه السوق صالح، أما تدخل الدولة فهو طالح» (ص 46). ومن المفيد هنا الوقوف على الكتاب المهم لجلال أمين، **فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، الذي من عناوينه مقولات مهمة ذات صلة مثل «إعادة التوزيع لصالح الفقراء مضرّة بالنمو الاقتصادي» ص 192، و«الفقراء مسؤولون عن فقرهم» ص 195، و«الفقراء ينالون بالضبط ما يستحقون» ص 201.

(82) المقابل للعولمة، عند رولز، يتمثل في ما تصور أنه تنظيم عادل للعلاقات المتبادلة بين مجتمعات الشعوب الديمقراطية الليبرالية، وما دعاه بالمجتمعات «السمحة»، ومنها «الهرمية» و«الهرمية التشاورية». للتوسع انظر «التسامح إزاء شعوب غير ليبرالية» في: جون رولز، **قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»**، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 91-126.

الفصل الثاني

العقد الاجتماعي السياسي

أدرك رولز مخاطر النهج الليبرالي النفعي وآثاره في تعميق التفاوت، الأمر الذي جعل الاستقرار، من حيث الإمكان، مهددًا بقوة جعلته يفكر في إحياء فلسفة التعاقد الاجتماعي السياسي[1]، متوسلًا بحالة تأصيلية أولى تشبه، إلى حد بعيد، الحالة التي انطلق منها سابقوه، سماها «الوضع الأصلي». لذا لا بد من التوقف عند نظريات العقد وتطورها، في الجوانب ذات الصلة بالعقد الرولزي ونظريته في العدالة. ولتحقيق هذا الغرض لا بد من تناول مقاربات الانتقال من الحالة الأولى إلى التعاقد أو حالة المجتمع المدني السياسي، مع

(1) يمثل توسل المنهج التعاقدي الاجتماعي، من حيث المبدأ، تعبيرًا عن عمق القلق والتفكير الكليين في قضايا المجتمع والدولة والفرد، فهو استجابة عقلانية واعية لمشكلات كبرى تتهدد الوجود الإنساني وسلامته وأمنه ومصالح أفراده. كما أنه يمثل حلًا بشريًا (وضعيًا) للمشكلات الناجمة عن الطبيعة البشرية الاجتماعية ذاتها، بتغليب العقل على الرغبة. وفي العقد يغدو الاجتماعي لاحقًا للفردي وتابعًا له تصوريًا، فما من فرد إلا ويولد في مجتمع ما ويبقى تحت تأثيراته ومحدداته؛ قبل أن يبدأ بالتفكير فيه ويطرح الأسئلة بشأنه، ومن ثم إعادة صوغ وعيه وعلاقته به. وفي حال قدّر لأحد منا، نحن البشر، الظفر بلحظة تتوافر لنا فيها أوضاع الوقوف على مسافة من أنفسنا أولًا، ومن وجودنا الاجتماعي ثانيًا، فإننا نكون حينها في الشروط المثالية لانتهاج الطريق العقدي الاجتماعي. وهذا لن يكون إلا بصدمة تصيب وعينا فتهزه وتثير قلقه حيال قضايا إنسانية مصيرية تضعنا أمام أولوية موازنة لوازم الاجتماع البشري وضبطها. ولعل أهم ما في العقد الاجتماعي أنه يقوم على مبدأ النّدية الكاملة بين أعضائه الذين يتبادلون التفكير بحرية كاملة، بهدف الوصول إلى اتفاق يلتزمونه طوعيًا، لأنه لا يُفرض عليهم من خارج، فهم يدركون أن فيه خيرهم جميعًا.

الإشارة الدائمة إلى مواضع توافق واختلاف منظّري التقليد التعاقدي مع العقد الرولزي.

أولًا: المدنية بصفتها مقاربة للحالة الأولى

يجتمع كلٌّ من هوبز ولوك، على الرغم من اختلافهما مضمونًا ونتائج، في منهج مقاربة الحالة الأولى بغرض تسويغ الانتقال إلى المجتمع السياسي والطور المدني. وقد تجلى ذلك في النظر إلى الحالة الأولى على أنها حقيقة تاريخية موضوعية تعبّر عن وضعية المجتمعات قبل التعاقد الاجتماعي، في أي زمان ومكان، وبالتالي البقاء، في أثناء وصف الحالة المدنية، تحت تأثير التسليم بهذه الحقيقة، من دون الانتباه إلى أنها فكرة تجريدية افتراضية وظيفية لخدمة أغراض المنهج التعاقدي، بالمعنى الذي قارب روسو معناه في فلسفته التعاقدية، والذي انتبه إليه كلٌّ من كانط ورولز، فلم يقعا في أخطائه المنهجية. وعمومًا، فإن ذلك يمكن فهمه من خلال تطور الفكرة وازدياد الخبرة بها. الأمر الذي يرجى من البحث، في الصفحات التالية، تسليط الضوء عليه.

1 - من هوبز إلى لوك

أ - هوبز: الاستقرار بالأمن مقدمًا على الحرية

وضع توماس هوبز (1588-1679)، في كتابه لفياثان (*Leviathan*)، أول وأهم أساس لفكرة العقد الاجتماعي، من حيث هو منهج أو طريقة تفكير من أجل ضمان الاستقرار الاجتماعي السياسي. وقد عايش هوبز تطورًا تاريخيًا مهمًا تجلى في الحروب الأهلية التي طالت أنحاء كثيرة في أوروبا، مشكّلة تهديدًا كارثيًا لمقومات المجتمع ومؤسساته. ووفقًا له، فإن هذه الحروب ليست إلا تعبيرًا عن الحالة العدوانية الأصلية للإنسان[2]، الأمر الذي دفعه إلى القول بأن الحل يكمن في عقد اجتماعي سياسي ضمني يُمنح فيه الحاكم، بما يمثله

---

(2) انظر: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، 2 ج، المشروع القومي للترجمة؛ 809-810 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ج 1: من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا، ص 577.

من قوة وسطوة، ســلطة مطلقة تمكنه من حفظ الأمن والاستقرار. وبناء عليه، فــإن هوبز نظر إلى المرحلة التي عايشــها، بوصفها حــالًا واقعية تميز الوجود البشري وطبيعته قبل الدخول في تعاقد اجتماعي سياسي يضع حدًا لها، أو ربما اعتقد أن هذه الحال تعبير عن الارتكاس الحتمي إلى الطبيعة البشــرية الأصلية عندما تغيب سلطة الحاكم المطلق القوة والسلطة. وقد انتقل من واقع متطرف تمثّل في الفوضى العارمة إلى التنظير لحل متطرف تمثّل في الاستبداد المطلق، ومن واقع انتفاء الأمن إلى القول بضرورة انتفــاء الحرية. الأمر الذي قد يكون مبررًا في مرحلته التاريخية، لكن المشكلة تكمن في عدّه [انتفاء الحرية] منتهى العقد المتواضــع عليه ومقصده، كما تكمن في انطلاقه من تشــخيص متطرف للطبيعة البشرية؛ تجلى في النزعة العدوانية التي تسم الحالة الأولى، فـ «الكلّ، خارج الحالة المدنية، في حرب ضد الكلّ»[3].

افترض هوبز أن الإنسان محكوم دائمًا بالرغبة في الاستحواذ على الثروة والمجد. الأمر الذي من شأنه أن يتحول إلى بغضاء إذا ترافق مع الضعف، لأن القوة تمثل الوســيلة الوحيدة لتحقيق الرغبة، كما أن توافــر القوة وتوزعها بين الناس يعنيان فوضى لا حلّ لمشــكلاتها إلا في تركيز السلطة بيد الحاكم الفرد الذي يتعاقد الناس على منحه حق تمثيلهم المطلق، لأنه الكفيل بتحقيق العدالة التي لــم يكن لها أي معنى في الحالــة الأولى[4]. بناء عليه، فــإن جوهر العقد الهوبزي يتلخص في تسوية يجري بمقتضاها التنازل عن مصادر القوة وحصرها فــي الحاكم. لكن ذلك لا يحصــل بصورة طوعية ونتيجة الاحتــرام المتبادل، فطبيعة البشــر الأنانية العدوانية لا تجعلنا نتوقع ذلك منهــم. لذا كان الترهيب ضروريًا من دون الترغيب، وكانت «المواثيق بلا ســيف... مجرد كلمات ليس في مُكنتها حفظ أمن الإنســان»، إذ لا تستطيع الفضائل دفع الإنسان إلى احترام الحقوق، وإنما الخوف من الهلاك[5].

---

(3) Thomas Hobbes, *Leviathan: or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (Gutenberg: Manybooks, 2002), p. 58.

(4) شتراوس وكروبسي، ص 579، و Hobbes, pp. 11, 59 and 84.

(5) شتراوس وكروبسي، ص 583، و Hobbes, pp. 76 and 89.

عمومًا، إن الوقوف على فكرة العقد الاجتماعي عند هوبز من شـــأنه أولًا، تبيان أنه ليس إلا مقاربة تاريخيـــة تعني افتراض الاتفاق على ما يجب أن يكون عليه الحاضر والمســـتقبل. بالإضافة إلى أنها تشكل لحظة وعي جمعي تتحرك في مراحل الخطر التي من شـــأنها تهديد الاســـتقرار الاجتماعي والسياســـي. والأهم، في هـــذه اللحظة، يتمثل في افتراض المســـاواة الكاملـــة بين الناس، فهي إن لم تكن موجودة في الحالة الأولـــى (حالة الطبيعة)، فيفترض أن تكون كذلك في الحالة المدنية السياســـية التأسيســـية[6]، وإلا فإن منطق الأمور يقول بلا مشـــروعية العقد وأساس التزامه وضمان الاســـتقرار المرجو من الأخذ به. الأمر الذي يُختزل عند هوبز، مـــن دون غيره من منظري العقد الاجتماعي، في الحاجات الأمنية المرتبطـــة بحفظ الذات والخوف من الخطر الذي يتســـاوى فيه الجميـــع[7]، بوصفهم رعايـــا لا مواطنين. وربما، في هـــذه النقطة تحديدًا، يتمثّل التحول التاريخي مع كلٍّ من لوك وروســـو، من دون إغفال حقيقة الدور التاريخي الأهم للثاني في التأصيل لمفاهيم المواطنة المعاصرة.

أما ثانيًا، فمن شـــأنه تأكيـــد الحرية، بتمييزها من وضعيـــن متطرفين، هما الفوضى والدكتاتورية[8]. الأمر الذي لا بد، في ســـياقه، من تأكيد فكرة الهامش

---

(6) انظر: شتراوس وكروبسي، ص 583-584.

(7) انظر: شتراوس وكروبسي، ص 587 و591، و Hobbes, p. 97.

(8) لم يحفل هوبز بالفرق بين الفوضى التي تميز سلوك الجماعات والحريات الفردية، فالفوضى والحروب تعبير عن وضعيـــة جماعات ودول لا أفراد كما يؤكد روســـو: جان جاك روســـو، في العقد الاجتماعي أو مبادىء القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمـــة، 2011)، ص 87. وبناء عليه، لا ميرر للانتقال من التنظيـــر لتطرف إلى آخر، كما أن الأمر لا يستقيم بالدعوة إلى نبذ الاستبداد الديني لمصلحة السياسي. وهذا ما فعله هوبز عندما دعا إلى أن تكون السلطة الدينية تابعة للسياسية (انظر: شتراوس وكروبسي، ص 604-607). إن هذا لا يعني عدم إدراكنا أن حاكمًا قويًا ربما يمثل، في مرحلة تاريخية ما، حاجة انتقالية من شـــأنها كبح سلوك الجماعات وجلب الاســـتقرار. ولا بد هنا من عدم إغفال حقيقة أن الحرية الفردية تعني، في ما تعني، الحرية في الانضواء الثقافي الإثني، إلا أن ذلك لا يغير في جوهر الموضوع شـــيئًا ذا بال، فالمقصود كبح الســـلوك القطيعي للجماعات، لا الحريات الفردية. إن ما يتصل بهذا البحث في ذلك، يتمثل في ما يؤكده رولز بوجوب أن تسلك الدولة، في سياساتها التي يرجو منها تحقيق العدالة، سلوكًا محايدًا حيال الخصوصيات والعقائد الشـــاملة. بمعنى تأكيد أولوية الحق (العدل) على الخير. الأمر الذي تمحور عليه نقاش معاصر واســـع =

في الحرية، بالمعنى الذي تم تأكيده عند الحديث عن الحرية الليبرالية، باعتبارها مشكلة عدم تدخل[9]. وبناء عليه، يمكننا القول إن أهمية هوبز تكمن في المنهج التعاقـدي الذي اجترحه للدفاع عـن ضرورة الدولة فحسـب، لا في ما انتهى إليه، إذ بات حلّه موضـع نفور كبير. وكان في الثورة الفرنسـية، بعد عقود من اللفياثان، وتأثيراتها العميقة والواسـعة، خير مثال على ذلك. وقد عبّر بنجامين فرانكلين[10] بإيجـاز بليغ عن أهمية الحرية والإلحـاح عليها، قائلًا «إن هؤلاء الذين... يتخلون عن حريتهم الأساسية لشـراء أمان... مؤقت، لا يستحقون لا الحرية ولا الأمان»[11]. وقد أضحت الحرية كذلك في منزلة المنطلق والمنتهى لجميع أشـكال التفكيـر التعاقدي الذي تـلا هوبز ابتداء بلـوك ووصولًا إلى الفلسفة السياسية المعاصرة ممثلة برولز، مع ملاحظة أن لوك لم يتجاوز الحالة الأولى عند الانتقال إلى المدنية، لأنه ظل متأثرًا بمرحلته التاريخية مثل سـلفه هوبز، على الرغم من أنه أحدث تطويرًا، ولا سـيما في تركيـزه على الحرية، وهو ما أصبح تقليدًا يسم جميع مراحل تطور المنهج التعاقدي، وأصبح كذلك مكمنًا لمشروعية الإلزام الذي يقتضيه.

= وعميق، شهدته السـاحة الفكرية الغربية، بين من أطلق عليهم وصف «الجماعاتيين» (Communitarians)، وهم المتشككون في جدوى النظر إلى الحق بعيدًا عن الخير عند التنظير للدولة، ومنهم تايلور وكيمليكا وسـاندل، وبين القائلين بالحياد الليبرالي السياسـي، ومنهم رولز. انظر: مايكل ج. سـاندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمـة محمد هناد، مراجعة الزبيـر عروس، عبد الرحمان بوقـاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمـة، 2009)، ص 19-23 و302-317، و جون رولـز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج اسـماعيل، مراجعة ربيع شـلهوب (بيـروت: المنظمة العربيـة للترجمة، 2009)، ص 140، 209، 214-215 و219.

(9) في «الحرية: مشكلة عدم التدخل» ضمن الفصل الأول من هذا الكتاب.

(10) بنجامين فرانكلين (1706-1790) من أبرز مؤسسـي الولايات المتحدة الأميركية، وعالم ورجل دولة بارز. من دعاة إلغاء حكم الإعدام. انظر: <http://www.britannica.com>.

(11) ف. أ. هايك، **الطريق إلـى العبودية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم (بيروت: دار الشـروق، 1994)، ص 135. نقـل البحث قول فرانكلين عن هايك الذي يوظفه فـي خدمة أفكاره وأيديولوجيته بصورة نزعم أنها تعسفية ومضللة، ولا سـيما أنها تركز على الحرية من دون المساواة التي تغدو الحرية ذاتها من دونها صورية، وبلا معنى.

ب - لوك: الحرية أولًا

يعدّ جون لوك (1632-1704) من أهم مؤسسي الفكر الليبرالي، فضلًا عن إسهاماته في فلسفة العقد الاجتماعي بصورة مطورة عن عقد مواطنه هوبز، إذ على الرغم من معاصرته بقايا الحروب الأهلية التي اعتمد عليها سلفه، ذهب إلى تأكيد الحرية الدستورية والعمل وفق مبدأ فصل السلطات وتوزيع قواها وموازنتها[12]، لا تركيزها في شخص الحاكم. وقد أطلق على الحالة الأولى «الطور الطبيعي» الذي يتمتع الناس فيه بالمساواة والحرية[13]. فالحرية والمساواة، إلى جانب الحياة، هي حقوق طبيعية «تلزم البشر إلزامًا مطلقًا من حيث هم [كذلك]... حتى لو لم يكن بينهم... اتفاق قطعي حول ما ينبغي فعله [من] عدمه». ولمّا كان الإنسان عاجزًا بمفرده عن تأمين هذه الحقوق، فإنه مدفوع إلى الاشتراك مع الآخرين ليصلح بعض التجاوزات التي قد تصيبها[14]. وإذا ما تحقق ذلك فإن الناس يصبحون «بحكم إرادتهم واختيارهم، أعضاء في جماعة سياسية ما»[15]، أي إنهم يكونون قد دخلوا مرحلة العقد الاجتماعي التي تميز المجتمع السياسي.

---

(12) انظر: جون لوك، في الحكم المدني، نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري، مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو، السلسلة العربية (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959)، ص 201. انطلق لوك إذًا، من النقطة ذاتها عند هوبز وروسو، متمثلة في الحالة الأولى الأصلية التي يطلق رولز على ما يقارب معناها ومنهج تناولها، من حيث المبدأ وبصورة أكثر تجريدًا، «الوضع الأصلي».

(13) هذا الطور ليس «طور إباحة [وفوضى (كما اعتقد هوبز)]، فالإنسان... يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته.. لا بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها... فللطور الطبيعي سُنة طبيعية يخضع لها الجميع. والعقل- وهو تلك السُنة- يعلم البشر... أنهم... متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررًا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته» (انظر: لوك، ص 140). وفي الطور الطبيعي هذا تكون مهمة إنفاذ هذه السنة الطبيعية موكلة إلى كل فرد من الأفراد الذين «لا سلطة... للواحد على الآخر» (ص 141). وهذا لا يعني أبدًا، بالنسبة إلى لوك، أننا أمام حال اعتباطية كيفية، فالسائد في هذا الطور هو المعاقبة بالمثل. وهذا ما فهم الناس دائمًا أنه السنة الطبيعية التي يقول العقل بها (ص 141).

(14) يرى لوك أن هذه التجاوزات، حتى في حالة الطبيعة الأولى، كانت دائمًا موضع مساءلة البشرية (انظر: لوك، ص 145)، لأنها قد تذهب بعيدًا بالإيغال في الانتقام، و«دفع الإساءة بالقوة» (ص 213).

(15) لوك، ص 146.

2 – الملكية أصل المدنية (لوك)

إن أهــم ما يمكن ملاحظته بعد الوقوف على الفكر الليبرالي ومشــكلاته المرتبطة بنشوء الرأســمالية (الليبرالية الاقتصادية)[16]، في الفترة التي عاصرها لوك وعبّر عنها في فلســفته بصورة كبيرة، هو حرصه على أن تكون الحرية في الملكية جوهر العقد الاجتماعي السياســي، في ســياق تأكيــده الحرية الفردية عمومًا. وقد بــدا هذا صريحًــا في قوله: «يســتحيل قيام مجتمع سياســي أو استمراره ما لم يُسند إليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يســطو عليها... فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة [في الحفاظ على الملكية الفردية] تنازلًا تامًا شرط أن لا يحال بينه وبين اللجــوء إلى القانون الذي تقره الجماعــة»، فالجماعة تمثّل «الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومــات... بناء على قواعد عادلة... ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياســي ومن لا يعيش، فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل... فإنما يعيشون معًا في مجتمع مدني [سياسي تعاقدي]»[17].

بناء عليه، يمكننا القول إن لوك أدرك أهمية التطور التاريخي الذي بدأ مع الانتقال إلى نمط اقتصادي معاشي جديد تمثّل في النمط الليبرالي الرأسمالي، وأدرك كذلك أهمية الانتقال إلى تعاقد يؤســس لنظام اجتماعي سياسي يواكب هذا التطور، فدعا، كغيره من الليبراليين التقليدييــن، إلى الحرية الفردية ودولة الحد الأدنى التــي رأى أنها ما وُجدت أصلًا إلا لخدمــة الفرد ومصالحه، لأن «الغرض الرئيس الأول من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو الحفاظ على أملاكهم»، فهي «لم توجد إلا من أجل المحافظة على الملكية

---

(16) نوقشــت في فقرة «المســاواة: مشــكلة التطرف في التفاوت» ضمن الفصل الأول من هذا الكتاب.

(17) لــوك، ص 188. تجدر الإشــارة، هنا، إلى أنه من هــذا المعنى يمكن تأكيــد فكرة العقد الاجتماعي، من حيث هو استجابة لتطورات وأسئلة تاريخية حاسمة تتطلب بروز وعي جديد بالمجتمع والفرد ومشــكلاتهما من أجل ضمان الاســتقرار الذي يلاحظ مع رولز أنه ســؤال مركزي في بحثه عن العدالة.

الفردية»[18]. وانسجامًا مع هذه الرؤية لوظيفة الحكم، حدد لوك نموذجه بدولة القانون (الدستور)، إذ يلتزم كل فرد، «بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة، الخضوع لقرارات الأكثرية»[19]. ولا بد كذلك من الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، مع تحديد صلاحيات كلٍّ منهما ونطاق عملهما، فإذا كانت الأولى تنفّذ القوانين التي تسنها الثانية، فإن الثانية تسهر على مراقبة تنفيذها[20].

يثير طرح لوك، في العقد الاجتماعي السياسي، سؤالين يشترك في مسؤولية الإجابة عنهما كليهما مع خلفه روسو وعلى أولهما مع سلفه هوبز، هما أولًا، ما مسوغ افتراض قبول جميع الناس بالعقد، وماذا لو كان ثمة شخص واحد أو أكثر لا يريد الدخول في هذه الشراكة والموافقة على العقد المطروح؟ فهنا يقف المرء على ما يُفهم منه الدخول في العقد ضمنًا بمجرد الولادة والإقامة على أرض، وبين ظهراني مجتمع البلد المقصود بالعقد[21]. ولعل أكثر ما يؤخذ على العقد الاجتماعي، في هذا السياق، أنه يترك السؤال مفتوحًا بشأن ما يوحي، عبر الالتزام بالطاعة والخضوع، بأنه إمكان لإضفاء الشرعية من

---

(18) لوك، ص 193.

(19) لوك، ص 196.

(20) انظر: لوك، ص 226-227. منطق لوك يقول: إن الإخلال بالسلطات، يفضي إلى تعاقد جديد (ثورة «هبّة») (ص 278، و«انحلال الحكومة» ص 270-289). والسؤال: هل يدعو لوك إلى تعاقد جديد إذا أخلّ القائمون على السلطات أو فسدوا إلى درجة انحلت معها أركان النظام المتعاقد على مبدئه، في الوقت الذي يبدو أن منطق التفكير التعاقدي يوحي بافتراض أنه تم مرة في لحظة حاسمة نقلت الناس من الحالة الأولى إلى المجتمع السياسي؟ لكن هذا لم يحصل بين أناس بعينهم، وقد حصل بشأن مبدأ الدولة وصورتها فحسب. وهو ما يفهم منه أنه لا حصر لنموذج التعاقد الذي اختاره (لوك)، إذ يقول: «إن السلطة التي يهبها كل فرد للمجتمع..، لا يمكن أن تؤول إلى الفرد ثانية.. إذ لولا ذلك لم يكن ثمة.. دولة، وهو ما يناقض الاتفاق الأصلي (بين أفراد الشعب). كذلك عندما يقلد المجتمع السلطة التشريعية لفئة..، ويرشدهم إلى طريقة تعيين.. [خلفائهم]..، فلا يمكن أن تؤول إلى الشعب ثانية ما بقيت تلك الحكومة، إذ لمّا.. أقام هيئة تشريعية لها سلطة الاستمرار..، فقد تنازل.. عن سلطته..، فلم يحق له استئنافها. أما إذا.. حدد أجلًا.. وجعل السلطة.. مؤقتة أو باطلة لدى انتهاك.. القانون.. [فإنه].. يضطلع بالسلطة.. أو يخلعها على هيئة جديدة» (ص 290).

(21) انظر: لوك، ص 210-211.

جهة جميع الشعوب، بمجرد الولادة أو السكنى، على جميع صيغ الحكم حتى أكثرها إخفاقًا وظلمًا. هنا أيضًا يمكننا السؤال، على غير سبيل الاستفهام، هل يكون للإنسان حينئذٍ (الولادة أو الإقامة) الخيرة من أمره؟!

أما السؤال الثاني فهو امتداد للأول وانتقال به إلى الواقع ممكن التحقق، إذ لمّا كان القول بالإجماع، في طور التعاقد، أمرًا ممكنًا بالافتراض، فإن ذلك يبدو غير ممكن واقعيًا. الأمر الذي دفع بلوك، ومن بعده روسو، إلى الحديث عن التعاقد على صيغة من الحكم تحظى بقبول الأكثرية[22] لا الإجماع، أي وفق المقاربة التي تأخذ بها الديمقراطيات حتى الآن. وبذلك يكون العقد الاجتماعي قد أدى دور الوسيط بالعودة إلى دائرة التاريخ، أي إلى دائرة التحقق في الزمان والمكان الواقعيين، بخلاف رولز الذي نظّر - وسنرى ذلك عند الولوج إلى صلب النظرية ومفاهيمها التأسيسية - لجعل (ما يجب أن يكون) كائنًا وممكنًا عبر الاشتغال على نظرية تعاقدية أطلق عليها «اليوتوبيا الواقعية» لعدالة سياسية تحظى بقبول جميع مواطني المجتمع الديمقراطي التعددي، وفق ما سماه «الإجماع المتشابك» الذي دافع عن إمكان تحققه، بصورة مثالية.

3 - بين مجالي العدالة الأضيق والأوسع: لوك ورولز

إن فلسفة العقد الاجتماعي السياسي عند لوك، كما عند هوبز، هي من حيث المبدأ تنظير وتبرير لضرورة وجود الدولة، بوصفها تجسيدًا للانتقال إلى المجتمع المدني السياسي، على الرغم من اختلافهما في نموذج الحكم المتعاقد عليه. أما رولز فلم يكن عقده تبريرًا لذلك، كما سنرى عند الخوض في صلب نظريته، لأن المسألة عنده محكومة بالتطور الذي لحق بالمجتمعات الليبرالية الديمقراطية الدستورية الحديثة والمعاصرة. وإذا كانت عودة لوك إلى حالة الطبيعة الأولى، بوصفها حالة تاريخية لمجتمعات ما قبل المدنية، من أجل تجاوزها والاتفاق على صورة الحكم فيها، فإن رولز أراد برجوعه إلى «الوضع الأصلي» الذي يشبه في مبدئه حالة الطبيعة، افتراض شروط نموذجية للاتفاق

---

(22) انظر: لوك، ص 195.

على مبادئ العدالة الخاصة بالمؤسسات الأساسية[23] في مجتمع تراكمت فيه الثقافة والممارسة الديمقراطية الدستورية[24]. وعمومًا، يتمثل ما يجب الاهتمام به، في هذا السياق، في أن الوضع الأصلي إنشاء عقلي أو «تجربة فكرية» وليس حدثًا تاريخيًا[25]، كما يفترض التقليد التعاقدي عند كلٍّ من هوبز ولوك، من دون إغفال حقيقة أن الثاني يظل أكثر أهمية وتأثيرًا بسبب إرسائه مبادئ ليبرالية أساسية عن الحرية الفكرية والاعتقادية (حرية الضمير)، في سياق تأكيده الحرية، بصفتها حقًا طبيعيًا غير قابل للانتزاع، بالإضافة إلى الحق في الملكية الفردية، وغير ذلك مما أطلق عليه كونستانت «حريات المجتمعات الحديثة» تمييزًا لها عما أطلق عليه «حريات الأقدمين» المتمثلة بـ «الحريات السياسية... وقيم الحياة العامة» التي عمل روسو على تأكيدها[26]، وفق صيغة تحاكي التقليد الجمهوري ولا تبتعد عن التقليد الأثيني (اليوناني)، إلّا من ناحية أولوية الحريات والحقوق الإنسانية الأصيلة إزاء الحقوق والحريات السياسية[27]. وقد انطلق لوك، في ذلك مما أطلق عليه رولز الـ «مفهوم... [المثالي] للتاريخ»[28] الذي يعني، في سياق عقده الاجتماعي السياسي، الانطلاق من «حالة أولية عادلة حاز فيها كل واحد على ممتلكاته بطريقة عادلة»[29].

---

(23) انظر: رولز، ص 109.

(24) انظر: رولز، ص 92، 95 و119.

(25) انظر: رولز، ص 109-110.

(26) انظر: رولز، ص 87، الهامش 1.

(27) يذهب رولز إلى الأخذ بالمقاربة الجمهورية الرومانية بخلاف المدنية اليونانية؛ من حيث عدم أولوية الحريات والحقوق السياسية على الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية الأصيلة، فالأولى تأخذ أهميتها بقدر ما تقدم في مجال تحقيق الثانية، وهذا أقرب إلى الفهم الذي قال به روسو وكذلك كانط. انظر: إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 41-50؛ روسو، في العقد الاجتماعي، ص 119، 122، 187، 206 و212-234، ورولز، ص 305-306.

(28) رولز، ص 163.

(29) رولز، ص 163.

لا يصور لــوك الطور الطبيعي بصورة ســلبية كارثية، فــكل ما أراده من الانتقال إلــى طور العقد يتمثل في الحدّ من بعــض التجاوزات التي قد تذهب بعيدًا. وبناء عليه كان الانتقال إلى الحالة المدنية أمرًا ممكنًا ويسيرًا، إذ يفترض أن «يحترم كل واحد حقوق الأشــخاص وواجباتهم، وكذلك مبادئ اكتســاب الملكية ونقلها» وبالتالــي، فإن «الحالات اللاحقة ســتكون عادلة أيضًا، مهما بعد الزمن»[30]. الأمر الذي لاحظ رولز عدم كفايته، لأنه يشــتغل في المستوى الأضيق من المستوى الذي أراد لنظريته الاشتغال عليه متمثلًا في البنية الأساسية للمجتمع، بسبب اتساع مجالها وتأثيرها المستدام. ولتوضيح الفكرة، لا بد من الإشــارة إلى أن «البنية الأساسية... تشمل المؤسســات السياسية والاجتماعية الرئيســة»[31]، أي إنها «تشــمل... القانون الأساســي السياســي [الدستور] ذا القضاء المســتقل وصورًا من [ملكية] معتــرفٍ بها قانونيًا وبنيــة الاقتصاد... والأســرة...». وبناء عليه، فهي تمثل «الإطار الاجتماعي الخلفي الذي تجري داخله نشــاطات الجمعيات والأفراد»[32]. وفي نطاق هذين الأخيرين كان عقد لوك صالحًا لتحقيق العدالــة، إلا أنه يظل عرضة لاعتباطيــة الزمن والأوضاع الاجتماعيــة والاقتصادية وغيرهما، في حين يرجى مــن العدالة الرولزية تأمين العدالة الخلفية التي «يقصد بها الدلالة على أن قواعد معينة يجب أن تشــتمل عليها البنية الأساســية باعتبارهــا نظام تعاون اجتماعي، لكــي يظل هذا النظام منصفًا عبر الزمن [و] من جيل إلى الجيل الذي يليه»[33]، لأنها تعمل في الأطر الخلفية المحيطة بنشاطات الأفراد ونشاطاتهم ذات الطابع الجماعي[34]، أي في المتحدات الاجتماعية الجماعاتية الثقافية.

---

(30) رولز، ص 164.

(31) رولز، ص 90.

(32) رولز، ص 99.

(33) رولز، ص 161.

(34) انظر تفصيل ذلك في: رولز، ص 163-166.

ثانيًا: من المدنية إلى مقاربة الحالة الأولى

كان الأهم في ما أنتجه جان جاك روسو (1712-1778)، بلا شك، عمله الشهير بـ العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي[35] الذي أسس لفكرته في كتاب أقل شهرة، وليس أهمية، وهو خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر، حيث يقرر أن العودة إلى الحالة الأولى التي لجأ إليها سابقوه لم تحقق الغاية التأصيلية المرجوة منها، ولم يصل أي منهم إلى كنهها بإسقاطهم ما اكتسبوا من المجتمع الذي عاصروه عليها[36]. الأمر الذي ينطبق على هوبز، خصوصًا، فضلًا عن مقاربته طريقة لوك في وصفه الطور الطبيعي الذي لم يكن، بالنسبة إليه، إلا حالة تحاكي الواقع المدني السياسي اللاحق مع شيء من الإشارة إلى أوجه الخطر غير المحيق فيه. لذا فإن روسو يستهل منهجه بالدعوة إلى «إزاحة جميع الوقائع، فهي لا تمت البتة للمسألة»[37]، واضعًا بذلك يده على جوهر ما أراد له أن يكون، عند تناول المشكلة، متمثلًا في الانطلاق من الإنشاء العقلي الكلّي، لا من التاريخ، بصفته وقائع جزئية. إذ من شأن الاشتغال على الكلي دون الجزئي، عند التفكير في التاريخ، أن يمكّننا من إعادة بنائه وإدراك المقاصد الكبرى الكامنة فيه، بعمق واتساع[38].

(35) تربع روسو على عرش التنظير العقدي الاجتماعي، إذ أنضج الفكرة وأحسن صوغها وسخّر كل جهده لخدمة أغراضها، فكان لها عظيم الأثر في التاريخ المعاصر، ابتداء بالثورة الفرنسية وانتهاء بالتأسيس لقضية الشعب، من حيث هو مناط حصري لشرعية أي سلطة، ولثقافة المواطنة والحرية والمساواة وغيرها من محددات الديمقراطية المعاصرة. وهذا بالضبط ما يقوم عند رولز بدوره في بناء فلسفة العدالة والاتفاق على مبادئها وضمان الاستقرار والدوام المرجو تحقيقهما منها. كان روسو، على الرغم من معايشته فترة تصاعد الخطاب العقلي الأنواري الحاد، يغرّد خارج السرب، حيث غلبت على أفكاره رومانسية حالمة، ونزعة إنسانية عاطفية عميقة. انظر: برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، 2 ج، ط 2، عالم المعرفة؛ 364-365 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ج 2: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 133-136.

(36) انظر ما يعبّر به روسو عن مؤدى هذا المعنى في: جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تعليق وتدقيق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، 2009)، ص 65-66.

(37) روسو، خطاب، ص 66.

(38) كان روسو يطمح، من ذلك، في أن يكون عمله إنسانيًا كونيًا لجميع الأمم من دون الاحتفاء بالزمان والمكان، من حيث هما محددان جوهريان في المنهج التاريخي التقليدي. وهنا يعلن روسو أنه =

1 - الملكية أصل التفاوت (روسو)

يتمثّل أهم ما أراد روسو تأكيده في العلاقة الإشكالية بين الحرية والمساواة، بالقول أنهما حقان طبيعيان أصيلان ظلّ الإنسان ينعم بهما في الحالة الأولى، لكنهما أصبحا غير ذلك في المجتمع المدني. وقد كانت مسألة الملكية التي يشير إلى أصلها الاعتباطي القائم على منطق الغلبة[39] في منزلة الرابط الذي جمعهما وجعل العلاقة بينهما أكثر تعقيدًا. الأمر الذي لم يتنبه لوك إليه في وصفه الحالة الأولى التي بدا فيها أن حالات اللامساواة المرتبطة بالملكية تعدّ حالات طبيعية لا متأتية من تراكمات الحالة المدنية اللاحقة. وكانت المساواة تعني عند روسو تساوي البشر في وضعية اللاملكية الفردية، لكن الملكيات الناتجة من حوادث تسوير الأرض المفترضة، وكل ما شابهها في منطقها القائم على الغلبة والاعتباط، في مرحلة متقدمة من مراحل حالة الطبيعة الأولى[40]، كانا قد خلقا كل ما تلاهما من تفاوتات وادعاءات حق وحرية في التصرف بالملكية. وهذا ما مثّل عند رولز نقطة تأسيسية مهمة للقول بالضرورة الأخلاقية لقيمة العدالة التي من شأن العمل، وفق مقتضياتها، التخفيف من حدة التفاوت الحاصل بصورة اعتباطية منذ الولادة أو بحكم

= يصبو إلى أن يضع يده على صفاء الطبيعة البشرية التي يرى أن التاريخ لوثها، لكنه لم يستطع الإتيان عليها. انظر: روسو، خطاب، ص 67-68. كان اكتشاف الحالة التي وصلت إليها الطبيعة البشرية في منزلة اللحظة التي قرر روسو فيها أن يوقظ الوعي البشري بسؤال عن الحرية بصفتها الحق الطبيعي الأول الذي لا انفصال بينه وبين جبلّة النوع الإنساني منذ وجوده الأول، وإن بدا أن صروف الدهر قد طالته بالتشويه والانحراف، وهذا ما صاغه بالعبارات التالية: «ولد الإنسان حرًا، وفي كل مكان هو يرسف في الأغلال...، كيف حصل هذا التغيير؟ وأي شيء يمكنه أن يجعل منه شأنًا مشروعًا؟». انظر: روسو، في العقد الاجتماعي، ص 78. وفي إدراك واضح لحقيقة أن الحرية في معادلة العدالة لا تنفصل عن المساواة بحثَ روسو في أصلهما؛ لينتهي إلى افتراض أن الإنسان الأول لم يكن يعاني أيًا من شرور اللامساواة إلى أن جاء «أول من سوّر أرضًا وعنّ له أن يقول: هذا لي، فوجد أناسًا لهم من السذاجة ما يكفي لكي يصدقوه، [فكان بحق] المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني» ولو أن أحدًا أزال هذا السور وصرخ بالآخرين قائلًا: «حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال، فإنكم هالكون إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست ملكًا لأحد»، لكانت البشرية تجنبت الكثير من المظالم والصراعات والحروب والفظائع. انظر: روسو، خطاب، ص 117.

(39) في حادثة التسوير المفترضة. انظر: الهامش السابق (38).

(40) الإحالة والتفصيل ذاتهما في الهامش السابق (39).

المحددات الطبيعية المسبقة كالمواهب والفروق الفردية إلى جانب محددات الملكية والغنى والفقر والفرص المترتبة عليها، من دون أن يكون لأحد فيها فضل أو ذنب. وقد تجلى هذا في طرحه إشكالية الاستحقاق والأهلية للنقاش، منتهيًا إلى تقديم بديل جديد منسجم مع نظريته في العدالة عبّر عنه بمفهوم «التوقعات المشروعة»[41] التي من شأن توزيع الثروة وفق مبدأ الفرق تلبيتها[42].

إن في النظر إلى الملكية الخاصة، بوصفها أصلًا اعتباطيًا للتفاوت بين البشر، ما يؤكد التنبّه إلى دورها الأساس في جلّ المظالم التي كانت ولا تزال تصيب البشر بحكم مدنيتهم وتطور مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية التي ظلّت تحمي أوضاع اللامساواة المتوارثة بين الأجيال. وبناء عليه، فإن التفاوت، بحد ذاته، يعدّ ظلمًا يتعمق ويتسع بفعل تعاظم دور المؤسسات التي توفر أحوال تكريسه. الأمر الذي شخّصه روسو بالقول: «يتبلور التفاوت الطبيعي مع التفاوت المركب رويدًا رويدًا، كما أن الفروق بين البشر وقد زادتها نموًا الفروق الظرفية، تصبح أبرز وأدوم من حيث نتائجها»[43]. وانطلاقًا من التشخيص ذاته للتفاوت اشتغل رولز على تحقيق العدالة في مستوى البنية الأساسية، بوصفها عدالة مؤسسات يتم عبرها التخفيف من الظلم الحاصل بحكم الاعتباط الذي لا خلاق لنا بأسباب وجوده، وصولًا إلى ما سمّاه «اللامساواة المعتدلة»[44] التي يحققها مبدأ الفرق الذي يرجى من الأخذ به تنظيم حالات التفاوت التي يبدو أنه لا مندوحة عنها ما دام الوجود البشري الاجتماعي قائمًا، ولكن من دون أن ينطبق ذلك على الحريات والحقوق الأساسية التي لا مبرر لأي تفاوت بشأنها في مبادئ العدالة. الأمر الذي وضع الطرح الرولزي دائمًا أمام تحديات الإجابة عن مشكلات الجمع بين الحرية والمساواة، ولا سيما أن الحرية لا تنفك، في

---

(41) رولز، ص 194-198. (تناقَش الفكرة في: «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» في الفصل السادس من هذا الكتاب).

(42) مبدأ الفرق: الجزء الثاني من المبدأ الثاني من مبادئ العدالة التي تناقَش في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(43) روسو، خطاب، ص 130.

(44) رولز، ص 286.

جوهر تحققها، عن الوضعية الاجتماعيــة الاقتصادية للناس، إذ لا تعني القدرة على الاختيار فحسب، وإنما القدرة على الانتفاع بالخيارات.

2 - بين الحرية والمساواة (روسو)

كانت قيمــة الحرية، دائمًــا، القيمة التي يرتكز روســو إليهــا في جميع مراحل فلسفته التعاقدية، أكان ذلك بالنسبة إلى الأفراد أم إلى الشعوب، إذ كان «[تعطيلها] في الإنســان هو تعطيل لكل أخلاقية في أعماله»[45]. وما لا شــك فيه، أن هذا يعني أن حرية المنضوين في العقد المفترض شرط لا بد منه ليكون مشروعًا ومحققًا الغاية المرجوة منه، فالحرية تتمثل في «الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شــأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه... و[هو] إذ يتحد كل واحد بمقتضاه مع الجميع فإنه مع ذلك، لا يطيع إلا نفســه ويظل حرًا كما كان قبلئــذٍ»[46]. وبناء عليه، فإن ما يحصل فــي العقد الاجتماعي هو تسوية جديدة تمثل في جوهرها تعويضًا عن حالة الطبيعة الأولى، بصفتها حرية ومساواة، إذ تُســتبدل فيها الحرية المدنية التي «تحدّها الإرادة العامة» بالحرية الطبيعية التي «لا قيود لها سوى القوى التي للفرد»، كما يجري استبدال الملكية بصفتها حقًا مؤسَّسًا على ســند متواضعٍ عليه، بالملكية باعتبارها «حق المتحوّز الأول»[47]. ومــع الإرادة العامة التي ســنرى أنها تتخذ شــكل العقل العام أو

(45) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 86.

(46) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 93.

(47) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 100-101. تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من تعلق روسو بالنموذج الطبيعي، إلا أنه أدرك أن المدنية قدر علينا القبول به دون معايبه، ولا بد من تطوير تقوم به إراداتنا العامة، فالعقد تعبير عنها في مقاصده. الأمر الذي يعبّر عن مؤدى رؤية رولز في فكرة «التسويغ العام». وتتمثل الإرادة العامة، بوصفها كيانًا معنويًا يقابل الإرادة الجزئية للفرد. وإذا تعارضتا، فإن الغلبة للأولى (ص 97-98)، لأنها ليســت مجموع إرادات، وإنما روح الشعب وإرادة الأكثرية. ولا يصح أن يُترك مصير الإرادة العامة مرهونًا بإرادة فرد، لأنها إرادة صاحب الســيادة (ص 95-98 و105-106). ولا بد من التمييز بين إرادة المجموع والإرادة العامة، إذ لا تنشــغل الأخيرة «إلا بالمصلحة المشــتركة، ولا تنشــغل تلك إلا بالخاصة...» (يمثل الديمقراطية بالمعنى الســائد، أي ديمقراطية الأكثرية من دون الاهتمام بضرورة عدم الجور على حقوق الأقلية). إن الكل المعنوي معياري، لأن «ما هو موجود هو ما يجب أن يكون، أو ما يريد... الاجتماعي لنفســه أن يكون... وهكذا فإنه ينبغي للأقلية أن تنصاع لإرادة =

التســويغ العام عند رولز[48] تصير الحرية متمثلة في «طاعة القانون الذي سنناه لأنفســنا» وتتبدى، بالمعنى الأخلاقي، على أنها التزام نابع من ذات سيدة على نفسها[49]، وعندئذ يتحقق المعنى السياســي التعاقدي المعبر عن الإرادة العامة التي يغدو الناس بتحققها «مواطنين... أحرارًا»[50].

إن الحريــة صنو المســاواة والعلاقــة بينهما عضوية، على مــا يُفهم من نصوص روســو، لكن ذلك لا يعني، كما عند رولز أيضًا، أن المساواة الكاملة في القدرة والثراء ممكنــة التحقق في الواقع بالقدر الــذي من الممكن تحقيق الحرية به، وإنما يعني ألا تصل هذه القــدرة درجة امتلاك الآخرين، وألا يصل الثراء بمواطن درجة تمكّنه من امتلاك كل شــيء حتى البشــر، وألا يصل الفقر بمواطن درجة تدفعه إلى بيع ذمته، إن لم يكن نفســه. الأمر الذي كان روســو يطمح إلى أن تجري القوة الكامنة في التشــريع إلى منعــه دومًا، إذ يقول: «لمّا كانت القوة الكامنة في طبائع الأشــياء تجري دومًا إلى تدمير المساواة، وجب على القوة الكامنة في التشريع أن تجري دومًا إلى صونها»[51]. وقد أدرك رولز، كما سنرى، الأهمية الحاسمة لذلك من ناحيتين، الأولى تتجلى في العمل على الاتفاق على مبادئ من شأنها توجيه التشريعات والقوانين التي تحكم مؤسسات المجتمع الأساســية إلى تحقيق العدالة بصورة مســتدامة. أما الثانية فتكمن في أن مبادئ العدالة ذاتها لم تكن لديه سوى توفيق بين الحرية والمساواة بالمعنى

= الأكثرية... وذلك لأن الإرادة العامة الصادرة من العقد هي ميزان العدل...» (الثبت التعريفي، ص 253-254). ويؤكد روســو أن الإرادة العامــة لا تخطئ، لأن هدفها الخير الكلــي (انظر: ص 109-111). ويشــير إلى أن الحاكم موظف يعمل بمقتضاها فهي تأخذ شكل القوانين التي من شأن نفاذها في الحكم أن يجعله شرعيًا، لأن الشعب هو الذي يضع القوانين التي يلزم نفسه بطاعتها (ص 122). وفي وضعية، هذا وصفها، يكون «الجسم السياسي... ما يســميه أعضاؤه دولة... وأما الشركاء، فيطلق عليهم... اسم الشعب... وفرديًا اسم المواطنين» (ص 95).

(48) يتم نقاش الفكرة لاحقًا في «التفكير بما يعبّر عن الإرادة العامة..» في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(49) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 100.

(50) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 208-209.

(51) انظر: روسو، في العقد الاجتماعي، ص 140.

المقارب لطرح روســـو، بالإضافة إلى وضعه طريقة إجرائيـــة مثّلها مبدأ الفرق الذي من شأنه في المحصلة ضمان الحدود الدنيا من المساواة وتحقيق ما سماه التفاوتات «المعتدلة بصورة جيدة» أو «العدالة الاقتصادية السياسية»[52].

أخيرًا وفي الســـياق ذاته، لا بد من الإشـــارة إلى تأكيد روســـو أن الخير الفطري يمثل قيمة ســـائدة في الحالة الأولى، إذ لا وجود للظلم ولا حاجة إلى طلب العدل والحق، في حين ظلت المدنية زاخرة بالمظالم والنزاعات بشـــأن الخير. وهو ما أدى إلى أن تكون العدالة مطلبًـــا ملحًا وقيمة ضرورية لا بدّ من إعلائها، بوصفها مطلبًا يعبّـــر عن الحق بالاتفاق على عقد اجتماعي سياســـي يفضي إلى قانون أساسي (دستور) يعبّر عن «الإرادة العامة» التي تمثل «الصراط المســـتقيم» الهادي إلى «ســـبيل الخيـــر»[53]، فالحق مقدم علـــى الخير وأولى منه[54].

ثالثًا: من الحالة الأولى إلى الوضع الأصلي

منذ أن نضج التفكير التعاقدي عند روســـو، بوصفه منهجًا كليًا لا جزئيًا، صار تقليدًا ســـار عليه كلٌ من كانط ورولز، لكنهما ذهبا بالفكرة إلى مســـتوى أكثر تجريدًا، ولا سيما كانط الذي يعمل البحث على تبيان أن عقده كان تجريدًا خالصًا، إذ ينتهج فـــي كل لحظة عقلية للذات الحرة الســـابقة على غاياتها. أما رولز فإنه يعمل، في الوضع الأصلي، على تصوير أطرافه في منطقة وسطى بين

---

(52) رولز، ص 285-286. انظر أيضًا: «مبدأ الفرق» في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(53) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 123. لا بد من الإشارة، هنا، إلى أنه في إشكالية العلاقة بين الحق والخير، كما أشير في موضع ســـابق من ناحية الأولوية والسؤال بشأن صحة بناء أحدهما على الآخر، ما أصبح مادة تأسيســـية مهمة في النقاشـــات الليبرالية الحديثة والمعاصـــرة التي يعدّ طرح رولز القائم على أولوية الأول على الثاني، بل وحياده حياله محطة مهمة من محطاته (وفي هذا مؤثرات كانطية بلا شـــك: انظر «أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» في الفصل السادس من هذا الكتاب، و«النقد الجماعاتي الغائي» في الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب).

(54) هذا ما شكّل الأساس الذي تنطلق منه فلســـفة الواجب التي يشتغل رولز على التأسيس بها لنظريته (تناقَش الفكرة ضمن الفصل الســـادس من هذا الكتاب في فقرتـــي «أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» و«الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات»).

مقتضيات التجريد والتجرّد ومتطلبات التجسيد والتجربة التي لا تنفصل الذات فيها عن غاياتها ولواحقها[55].

1 - العقد مصدرًا للحق والواجب (كانط)

تتمثل النقطة الجوهرية التي تبقي البحث ضمن سياق التعاقد الاجتماعي لدى كانط في فكرة الحق بذاته ومن حيث علاقته بالقانون، فالحق عنده، كما عند رولز أيضًا، مقدم على الخير بوصفه موضع اختلاف دائم. فالحق، بحسب كانط، قبليّ أصليّ مرتبط بجوهر الذات الإنسانية مجردة من سواها من أعراض ولواحق. الأمر الذي يقابل الحالة الطبيعية الأولى في التنظير التعاقدي التقليدي، ويتمثل المقصود بالذات هنا في بعدها الجوهري الثابت السابق على الغايات، إلا أن الفرق يتجلى، هنا، إزاء ما سبق في التنظير للحالة الأولى، في إدراك أن الذات الإنسانية تنوس بين حدين، هما الشرط الطبيعي العضوي والمتعالي العقلاني، فهي إذًا طبيعة لا تخضع للضرورة المطلقة ولا الحرية المطلقة، وبالتالي فإن الإنسان ليس ما تصنع به الطبيعة، وإنما ما «يمكنه أو يجب أن يفعله هو من نفسه، لأنه كائن حر»[56]. فالحرية تمثل محددًا أساسيًا للحق، لأنها جزء أصيل في الذات الإنسانية، وهي الحق الطبيعي الأول الذي على العقد الاجتماعي السياسي ونموذج الحكم المتفق عليه ضمانه، فلا شرعية للدولة إلا بتحقيق الحرية القصوى لأفرادها، بما يتفق مع حرية مماثلة للجميع لا بتحقيق الرفاهية والسعادة فحسب، لأنه وبلا شك لا يحق للدولة فرض مفهوم معين للخير على المواطنين اعتمادًا على افتراض أنهم عاجزون عن تحديد مكامن خيرهم، وهو ما شكّل أحد

(55) هذا ما على البحث الوقوف على سماته بصورة أولية في القسم الحالي، ليترك البحث المفصل فيه إلى حين الولوج في صلب نظرية رولز (في «بين التجريد والتجسيد: محاولة للتوفيق» و«أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» في الفصلين الخامس والسادس على التوالي).

(56) انظر: «مقدمة المترجم،» في: إيمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 20.

أسباب رولز في نقده فلسفة الحكم القائمة على المقاربة النفعية للنموذج الرعائي[57].

عدّ كانط الحرية شرطًا لأخلاقية الفعل البشري وفقًا للواجب الذي لا مشروعية له إلا في ذاته، فالذات الأخلاقية التي تتوافر لها الإرادة الخيرة لا ترمي إلى تحقيق غاية أو منفعة، وإنما «تلمع بذاتها لمعان الجوهرة» مثل «شيء يحتفظ بنفسه بكل قيمته»[58]، وما الحق إلا «مجموع الشروط التي يمكن للإرادة [الخيّرة] أن تتآلف في إطارها تبعًا لقوانين كلية، لذلك كان التفكير في مسألة الحق يقتضي تفعيل القصد الإيطيقي [الفلسفي الأخلاقي] داخل ما هو سياسي... فقضايا الحرية والالتزام لا تنفصل عن قضايا السلطة والشرعية... والقوانين... طالما أنها مرتبطة بالإنسان [لأنه] كائن إرادي يطمح إلى تفعيل مبادئ العدل والمساواة والتسامح والمواطنة»[59]، بصفتها مبادئ مشتركة بين المستويين الأخلاقي والسياسي، إذ ما من شك في أن الأخلاقي، وإن كان مؤسسًا على الاستقلال الذاتي، إلا أنه يعمل في المستوى الاجتماعي، لأن الأخلاق فعل يتجه من ذات إنسانية إلى أخرى أو أخريات. بناء عليه، فإن البعد السياسي يتأسس عند كانط على الأخلاقي، من حيث علاقته بالاجتماعي الذي لا يعيره اهتمامًا مباشرًا، فهو يركز على الذات الإنسانية الحرة المستقلة التي تعدّ بذاتها غاية، وليس وسيلة، لتحقيق غرض خارج عن إرادتها، بما في ذلك الأغراض والمصالح الاجتماعية العامة، بخلاف الفلسفة النفعية. الأمر الذي يمكننا، في سياقه، القول إن كانط يُعدّ بحق المنظّر الأعمق للفكرة الليبرالية

---

(57) نوقشت الفكرة في «نفعية النموذج الرعائي» في الفصل الثالث من هذا الكتاب، و«ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا» في الفصل الأول من هذا الكتاب، كما تناقَش في المقارنتين الأولى والثانية بين مبادئ العدالة ومبدأ المنفعة الذي يأخذ به نموذج الرعاية في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(58) إيمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للنشر، 1965)، ص 19.

(59) انظر: عز الدين الخطابي، «الأخلاق والحرية بين ضرورة الواجب وعقلانية التواصل الديموقراطي،» في موقع مجلة التسامح، العدد 25 (شتاء 2009) <http://altafahom.net/Article.asp?Id=587>.

الأساسية متمثلة في مفهوم الاستقلال الذاتي إزاء الفكرة القائلة بأولوية المستوى الاجتماعي من دون أن يعني هذا الأنانية القائمة على الرغبة[60]، وإنما الاستقلال المسؤول أخلاقيًا عن أداء الواجب تجاه الآخرين بدافع من الإرادة الخيرة الحرة التي تلزم نفسها بعقد ضمني ينطبق على جميع الذوات العاقلة، إذ بالعقل وحده نكون «مواطنين في مملكة نيرة نبيلة» تمثّل «مملكة الغايات في ذاتها».[61] وقد اقتضى الشعور بالواجب قيام الفعل الإنساني بدافع من احترام القانون، بحيث إنه علينا العمل «بما يتفق مع المسلمة التي [نريد] لها أن تصبح قانونًا عامًا»[62] لا يستقيم شأنه إلا بمعاملة الإنسانية «بوصفها دائمًا وفي نفس الوقت غاية في ذاتها» لا «كما لو كانت مجرد وسيلة»[63]. هكذا، إن ما يستهدفه كانط يمثل مجتمعًا من الكائنات العاقلة أو مجتمع البشر أينما وجدوا في كل مكان وزمان. كما أن البشر، بهذا المعنى، حينما يخضعون لإلزام القانون الذي اقتضاه الواجب، فإنهم لا يخضعون إلا لما شرعوه بأنفسهم،[64] لأنهم لا يطيعون بذلك أوامر خارجة عن إرادتهم. الأمر الذي يتفق مع مقاربة روسو في تبريره شرعية الإلزام الذي يضمره العقد الاجتماعي السياسي المتواضع عليه[65].

إن فكرة الواجب التي تقوم عليها شرعية كل فعل أخلاقي تقتضي وجود

---

(60) انظر: كانت، تأسيس، ص 67.

(61) كانت، تأسيس، ص د (مقدمة المترجم).

(62) كانت، تأسيس، ص 61.

(63) كانت، تأسيس، ص 73.

(64) انظر: كانت، تأسيس، ص 76.

(65) انظر: روسو، في العقد الاجتماعي، ص 93. يقارب رولز، هنا، هذا المعنى في ما سماه «ضغوط الالتزام» في الوضع الأصلي (رولز، ص 242 و281-283). وهذا، وإن كان يبدو من الوهلة الأولى مناقضًا لمبدأ الاتفاق الحر والالتزام الحر، فإنه بافتراض الجهل الذي عليه الأطراف في الوضع الأصلي يكون المعنى قريبًا من «معاملة الإنسانية في أشخاصنا»، حيث يفترض كل واحد من الأطراف أنه يكون في موقع الآخر عندما يزال عنه حجاب الجهل، وبالتالي فهو لن يوافق إلا على ما يتوقع أنه يلتزم الخضوع له بافتراض وضعه موضع أيٍّ من الناس غيره، ولا سيما أن الخضوع يكون لمبادئ العدالة التي من شأنها ضمان المساواة في الحرية وتنظيم وتخفيف ظواهر اللامساواة في المنافع والثروات. انظر «التفكير في ظل شروط مثالية - الوضع الأصلي بوصفه إنصافًا» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

فكرة الحق، فالواجب على الفاعل الأخلاقي يمثّـل حقًا لآخرين، وإن مقياس الاقتراب من الحق الذي للآخرين أو البعد عنه، بالنسـبة إلى أحدنا، يتمثل في الالتزام بالواجب، لأنه واجـب لا لتحقيقه غاية أو نفعًـا، الأمر الذي يعني أن الحق، بالنسـبة إلى كانط، لا يقوم على افتراضات تاريخية بشأن الحق الطبيعي في الحالة الأولى والتأسـيس على ذلك للحالة المدنية الاجتماعية السياسـية، وإنما يتأسـس على فهم أخلاقي للذات، بوصفهـا إرادة فردية حرة، تؤول في المسـتوى السياسـي إلى ما يعبّر عن الإرادة العامة بالمعنى الذي قاربه روسو ذاته، إذ لا تقتضـي إلغاء الأولى أو إذابتهـا في الكل، وإنما تأكيد اسـتقلالها وتسـاويها مع نظيراتها في ما أطلق عليه الأول «العقد الأصلي»[66] الذي يتفق عليه بحرية كاملة، ومنه يستمد الدستور بالمعنى الذي قاربه الثاني أيضًا، إذ يرى أن الدولة الآخذة به تكـون محكومة بـ «المصلحة العمومية»[67]. هنا، لا بد من الإشـارة إلى أن بحث كانط في الدستور جاء في سـياق رؤيته للسلام الكوني ضمن رسالته «مشروع للسـلام الدائم» في ما أطلق عليه «قانون الشعوب»[68] الذي استعار رولز لفظه وجزءًا كبيرًا من معناه في بحثه عن عدالة كونية ضمّنها كتابًا اختار له الاسـم ذاته عنوانًا، قانـون الشـعوب (*Law of Peoples*)، وقدمه بوصفه عقدًا بين ممثلي شعوب الأرض حول علاقات بينيّة عادلة. وقد حرص

---

(66) كانت، مشروع للسلام، ص 41.

(67) روسـو، في العقد الاجتماعـي، ص 122. إن الدسـتور المقصود بعبـارة كانط هنا هو: الدسـتور القائم «(أ) على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما، من حيـث هم أفراد، (ب) وعلى مبادئ تبعية الجميع لتشـريع واحد مشـترك، (ج) وعلى المسـاواة بين هؤلاء المخاطبيـن باعتبارهم مواطنين» (كانت، مشروع للسـلام، ص 41-43). وبالتالي فإنه لا مكان لتحكّم الإرادة الخاصة للحكام في المجال السياسي لأن ذلك يناقض إرادة الشعب أو الإرادة العامة، فضلًا عن أنه لا مكان لتركّز السـلطة ومصادر القوة، لا في شـخص واحد، ولا في هيئة واحدة. وهذا يتجلى في فصل السـلطة التنفيذية عن التشريعية (انظر: كانت، مشروع للسلام، ص 46). ولأنه لا يمكن تحقيق نظام ذلك وصفه بشكل مطلق، يقرر كانط «أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية.... وكلما عظم تمثيلهم اقترب النظام السياسي من (الوصف السـابق) وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه» (كانت، مشروع للسلام، ص 48). وبالتالي فإن الحفاظ على هذه الميزة (ميزة النظام كما وصفه كانط) لا يكون إلا باتباع نظام التمثيل الذي يطابق فكرة الحق وإلا انتهى الحال إلى شكل من الاستبداد والتعسـف.

(68) كانت، مشروع للسلام، ص 51.

كانط، في هذا السياق، على تأكيد ضرورة أن تكون الشعوب والحكومات حرة في تكوين «نظام اتحادي» أو «حلف شعوب» أو «جامعة أمم»، وفق «قانون الشعوب» الذي لن يتحقق إلا بمقاربتها نموذج الحكم الممثّل للحق المعبّر عنه بالقانون الضامن لقيمتي الحرية والمساواة[69].

2 - من كانط إلى رولز

إن العقد الكانطي (الأصلي) الذي يقاربه، كما سنرى من حيث المبدأ، العقد الرولزي في الوضع الأصلي، بوصفه موقفًا للإنصاف المثالي عند التفكير في مبادئ العدالة والتعاقد حولها، ليس إلا أداة للتسويغ وتأكيد الخيار العقلاني الخالص، لا حدثًا تاريخيًا، أي إنه محض إنشاء وتجريد، لكنه أساس للتجريبي المرتبط بالدولة والتشريع لضمان الحريات والتوزيع العادل للأعباء والمنافع. وللاقتراب من الدقة في المقاربة الأولية لأوجه التقاطع والاختلاف بين كانط ورولز لا بد من الإشارة إلى أن الثاني ينظّر لنموذج تعاقدي ينطلق من التجريد العقلي بهدف التأسيس للتجريبي المعني بتجاوز أوجه قصور الماضي والحاضر ومظالمهما باتجاه العدالة المؤسسة على الحق في المستقبل، فهو ينتقل من التجريد إلى المأمول، بالاستفادة من معطيات الحاضر الاجتماعية والسياسية... والبناء عليها، في حين يكتفي كانط بالرؤية الأخلاقية المؤسَّسة على الذات بصفتها تجريدًا، لكنهما يتفقان على أن الحق ما يتم تحديده في العقد لا في المعطيات التاريخية التجريبية، فهذه تخبرنا أن لا مقياس يحكمها ولا معيار يمكننا الركون إليه بشأنها، وبناء عليه فهي ظالمة ومكرّسة لظواهر التفاوت. وبغض النظر عن مصدر العقد الاجتماعي عند كانط، كما عند سابقيه، فهو يبقى مبررًا لوجود الدولة، باعتبارها رابطًا يفترض الاتفاق على مبدئها بحرية وندّية كاملة، في حين يمثّل العقد بالنسبة إلى رولز فلسفة لتبرير توسيع هامش تدخل

(69) انظر: كانت، مشروع للسلام، ص 50-51. تجدر الإشارة هنا إلى أن قانون الشعوب لا يعني سعيًا باتجاه دولة عالمية، إذ علينا أن لا نغفل حق الشعوب في تكوين دولها وروابطها السياسية الاجتماعية الخاصة، ولا يجوز بالتالي أن تفرض دولة ما من الدول إرادتها على الأخريات كما هو الحال بين الأفراد الأحرار والمتساوين. انظر: ص 41-59.

الدولة لتحقيق العدالة الاجتماعية في الديمقراطيات الدستورية المعاصرة.

أخيرًا، لا بد في سـياق الحديث عن العقد الاجتماعـي، باعتباره تأصيلًا للحق (العدل)، من الإشـارة إلى ملاحظة سِن بشـأن ما يجمع كانط برولز وما شـكّل أحد أسـباب انتقاده[70] متمثلًا في اشـتغالهما على مسـتويات مكمّلة لمستوى المؤسسات، ولا سـيما المستوى الأخلاقي، إذ «قدّما تحليلات بعيدة الأثر لمتطلبات المعايير السلوكية» المثالية المتناسبة مع البناء المؤسسي العادل، لكن الفرق الجوهري يكمن هنا (وفق سِن) بين «مفهوم العدالة الذي يركز على الترتيب وبين الفهم الـذي يركز على ما هو واقع حيـث يجب في هذا الأخير التركيز على السلوك الفعلي للناس، بدل افتراض سـلوكهم جميعًا متوافقًا مع قواعد السلوك المثالي»[71]. الأمر الذي يعني أنه إذا أريد لنظرية في العدالة، أو أي تفكير فيها، أن تحقق المرجو منها، فإن المفروض الاشـتغال في المستوى الواقعي المتوقع من سلوك الناس في المجتمع المستهدف بالعدالة، لا الاعتماد على افتراض ما يجب أن يكون عليه الحال.

---

(70) تناقَش انتقادات سِن في القسم الرابع من هذا الكتاب.

(71) أمارتيا سـن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلـي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشـرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 40-42.

الفصل الثالث

النفعية

لعل أهم ما يدعو إلى الاهتمام بالنفعية، في سياق بلوغ أغراض البحث، يتمثل في أن المقاربة النفعية سائدة في السياسات والشؤون العامة المعاصرة، ولا سيما في النموذج الرعائي، لذا يعيد البحث طرح مشكلتها هنا، مركّزًا على نهجها النفعي الذي أرسى مبادئه العامة كلٌّ من بنتام وميل، وشكلّت أوجه قصوره مادة مهمة لنقد رولز وقوله بعدم قدرته على بلوغ العدالة، بصفتها حرية أكبر وتفاوتًا أقل. لذلك، لا بد من الوقوف على المبادئ العامة للفلسفة النفعية، ولا سيما المبدأ القائل بتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد والمشكلات المترتبة على الأخذ به. بالإضافة إلى تسليط الضوء على التناقض الجذري بينه وبين فلسفة الواجب التي يندرج الطرح الرولزي، وفق التقاليد الكانطية، ضمنها.

أولًا: نفعية النموذج الرعائي

ظل نموذج الرعاية مقدّمًا من طرف منظّريه والآخذين بسياساته وخططه المؤسسة، وفق الفلسفة النفعية، على أنه الساعي دائمًا إلى تحقيق السعادة وعدّها مقياسًا لصلاح أحوال الناس من دون الاكتراث بالفرد، من حيث هو ذات حرة تمثل غاية في ذاتها، فالنفعية بصفتها فلسفة عواقبية (Consequentialism) لا تحفل بذلك، لأنها تعتني بمعطيات السعادة وتحقيق الرغبات مهما كان لذلك أثر سيء بخصوص خرق الحريات والحقوق

الأساسية[1]. وقد مثّل نموذج الرعاية توجهًا براغماتيًا في أحد أهم أسباب الأخذ به، إذ كان محاولة لحل مشكلات النظام الليبرالي في المستوى الاقتصادي، ولا سيما بعد أزمة الكساد الكبير كما رأينا[2] لكن فرقًا مهمًا ميّز الدافع الذي انطلقت منه النفعية، عمومًا، عن الدافع الذي انطلق منه منظّرو نموذج الرعاية، إذ تعلق الأمر في الأولى بالحرص على ضمان حق الناس في تحصيل منافعهم وسعادتهم، في حين لم يكن نموذج الرعاية، في أساسه، يعبأ بذلك إلا ظاهريًا، لأنه كان يسير وفق ضرورات الحفاظ على النظام الرأسمالي واقتصاد السوق. والمهم عمومًا في هذا السياق، بالإضافة إلى مكانة الإنسان من حيث هو غاية لا وسيلة، يتمثل في الأساس الذي يتم وفقًا له التنظير للعدالة، أي في السؤال التالي: «هل ينبغي... للعدالة أن تقوم على المنفعة... أم على احترام الحقوق الفردية كالحرية السياسية والمدنية»، كما يقول رولز الذي كان طرحه في منزلة علامة فارقة عما قبلها، حيث السيادة للتصور النفعي في الفلسفتين الأخلاقية والسياسية[3]؟ وبالتالي في السياسات والبرامج العامة. وبناء عليه، فإن السؤال يمتد إلى المدى الذي يستطيع فيه الطرح الرولزي الهادف إلى تعظيم مصالح الفقراء، وفق مقتضيات الحق، تقديم بديل من الطرح النفعي الذي يعطي الأولوية للزيادة في مجموع المنافع والخيرات، من دون قلق حيال التفاوتات[4].

لا يحفل التفكير النفعي إلا بعواقب النشاط الإنساني ومآلاته من دون الوقوف على المقاصد التي يأتي لتحقيقها والسياقات التي يتم توظيفه فيها، وهذا أمر في غاية الخطورة من ناحيتي الديمومة والاستقرار. هكذا يمكننا

(1) انظر: أمارتيا سِن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 322، 390 و403.

(2) في «ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(3) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 299-301.

(4) ربما ما يجري الحديث فيه عن متوسط دخل الفرد، في بلد ما، ما هو إلا تجسيد للفكرة السابقة، إذ لا اهتمام بحياة الناس الفعلية ومدى انتفاعهم الحقيقي، بل وقدرتهم على الانتفاع، وممارسة الحريات بعمق حقيقي لا صوري، وغير ذلك مما يمكن وصفه بأنه من محددات ومؤشرات التنمية والاستدامة.

الزعم بأن الرعاية النفعية، ليست إلا دليلًا يحتاج إلى المزيد من البحث في فرضية أن للنيات والمقاصد التي ينطلق منها العمل الإنساني أهمية عواقبية حاسمة إلى جانب الأهمية الأخلاقية، وربما هذا ما يدفع إلى الزعم أيضًا بأن أخلاقية التوجهات التي تنطلق من احترام الحقوق الإنسانية الأساسية، بالمعنى الواجبي لا النفعي، تحتاج إلى امتحان التدقيق من ناحية العواقب والديمومة، لأنها كذلك، أي لأنها واجبية تنطلق من الحق الثبات الراسخ إزاء النافع (الخير) الذي من شأنه التغير وفقًا للمصالح والرغبات التي أريد لها، وفق المنطق النفعي، أن تخضع لمعايير التكميم[5]، في حين تظل الشؤون الإنسانية أرحب وأعمق إذا أردنا أن نحافظ على القيم الكامنة فيها وأن نرتقي بها إلى أقصى الممكن. وقد استمد البحث حجة مزاعمه هذه من الدراسات التي اعتمدها أمارتيا سِن عند تشكيكه في دور مقدار الدخل، على الرغم من أهميته، في جلب السعادة، وهو ما عبّر عنه بسؤال مبسط يمس جوهر المسألة كالتالي: «هل إذا رفعنا دخل الكل صار الكل أسعد؟». وينتهي في الإجابة المبنية على تحليل واستبيان، لا على تأمل نظري فحسب، إلى ما ينفي الارتباط السببي بين الأمرين[6]، على العكس مما تذهب إليه النفعية التي ترى أن زيادة الدخل

(5) ذهب بنتام، في تنظيره للذة التي عنت بالنسبة إليه السعادة (كما أن الألم يعني التعاسة)، بعيدًا، فاتجه بها إلى التكميم (من الكم) والحساب ووضع لذلك مقاييس محددة هي: الشدة أو الزخم والدوام والتأكد من عدمه ومدى القرب والخصب والنقاوة والامتداد أو الانتشار. انظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 42-43. وبالتالي فإن السعادة قابلة للقياس وما على الإنسان إلا أن يضع قائمة باللذات والآلام ويجمع ويطرح ويفاضل لتحديد ما الخير والشر، والضار والنافع، والخطأ والصواب لتتوافر لديه المعطيات الموجهة لسلوكه.

(6) انظر: سِن، فكرة العدالة، ص 391-392. من الخطأ الحديث عن السعادة، من دون الوقوف على أبعادها المعنوية. ولعل أهم ما يمكن مؤاخذة بنتام عليه، في هذا السياق، يتمثل في تركيزه على الجوانب الكمية، وإغفال ما للسيكولوجيا من علاقات متشابكة بالأبعاد الأخرى، كما بينت دراسة أرجايل في كتابه: مايكل أرجايل، سيكولوجية السعادة، ترجمة فيصل عبد القادر يونس، مراجعة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 175 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 276 والفصل السادس. وقد عبّر أرسطو عن رؤية أكثر رحابة، عندما قرر أن عامة الناس يتفقون على أن «أرقى خير.. يبلغه المرء بجهده «هو السعادة»، ولكنهم يختلفون في تحديد كنهها» (أرجايل، ص 9). ولعل أهم ما بينته هذه الدراسة أن ثمانين في المئة من الناس يشعرون بالسعادة لأنهم حققوا إنجازًا (أرجايل، ص 13). من هنا تأتي أهمية مقاربة سِن بشأن القدرة، فهي لا تبتعد عن مقاصد رولز في مبدئه الثاني المؤكد للمساواة في الفرص وتقليص التفاوتات؛ لينال الناس السعادة عبر تأمين الظروف التي تدعم جهدهم لإنجاز أهدافهم.

من شـــأنها زيادة مقدار الســـعادة تلقائيًا، على الرغم من أن ذلك يظل افتراضيًا ما دام متوســـط الدخل يحســـب بقســـمة إجمالي الثروة القوميـــة لبلد ما على مجموع سكانه جملة، الأمر الذي يخفي في طياته الكثير من الحقائق ويتجاهل حدة التراكم والتفاوت والمســـؤوليات والأعباء والاستحقاق والقدرة والفرص وغير ذلك من المشـــكلات التي قام رولز بمقاربتها والتي وقف سِن في موضع القلب منها عبر مقاربة القدرة[7] بما تمثله من أساس نظري متين للتنمية البشرية (Human Development) في ســـياق التنمية المســـتدامة (Sustainable Development) عمومًا. بهذا ظلّ المنطق النفعي الذي ســـاد النموذج الرعائـــي معنيًا بالتعظيم الإجمالـــي للمنافع، لا بعدالة التوزيع وقضايا المســـاواة التي كان كل ما يتصل بها داخلًا في إطار المساواة في «إعطاء وزن متساوٍ لمكاسب الجميع المتساوية من المنفعة» أو «إعطاء الوزن نفســـه لمصالح الأفـــراد»[8]، من دون الاكتراث بقضايا المفقرين الذين طالهم الاعتباط المتراكم، فقلّل من فرصهم في الســـعي إلى مصالحهم وغير ذلك من المشكلات التي يعمل البحث على تبيان اضطلاع رولز بالاشتغال على إيجاد حلول ملائمة لها في نظريته.

ثانيًا: أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد[9]

تنطلق الفلســـفة النفعية من المبـــدأ الذي أطلق عليه بنتام «مبدأ الســـعادة الأعظم»، وتتلخص فكرته في أن ما يســـعى الناس إلى بلوغـــه دائمًا يتمثل في

(7) نتوقف عند نقاشات سِن في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

(8) سِن، فكرة العدالة، ص 417.

(9) يعدّ القول «أعظم قدر من الســـعادة لأكبر عدد من الأفراد»، الأكثر تكثيفًا للمذهب النفعي منذ أن وضع أسسه الفيلسوف الإنكليزي جيرمي بنتام، ورسّـــخ مقولاته مواطنه جون ستيوارت ميل، بما في ذلك اســـم المذهب نفسه. ولهذا القول أســـاس قوي في فلســـفة بنتام (1748-1832) الذي يستند إلى الفكرة الهيدونيـــة (Hedonism) (أو مذهب اللذة) التي تقول: إن اللذة هـــي المحرك الأول في التصرفات الأخلاقية، من دون أن يشـــير إليها وإلى ما يرتبط بها، كالأبيقورية (Epicureanism) وغيرها في كتابه مقدمة في مبادئ الأخلاق والتشـــريع. انظر مثلًا في ما يخص اللذة (pleasure) والألم (pain) في: Jermy Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Kitchener: Batoche Books, 2000), pp. 27-30.

في حين فعل تلميذه ميل ذلك لتأصيل المذهب والدفاع عنه في: «الفلســـفة النفعية»: John Stuart Mill, *Utilitarianism* (University Park, PA: Pennsylvania State University, 2004), pp. 9-10.

«تحصيل أكبر قدر من السـعادة»[10]. وبناء عليه، حصـرت وظيفة القانون في ضمان أن أي شـخص، بسعيه إلى السـعادة، لن يمس حقوق أقرانه في السعي ذاته، لأن قدرًا أكبر من السـعادة يطال عـددًا أكبر من النـاس تلقائيًا من دون تدخل وتخطيـط. الأمر الذي تكمن فيه أصول العلاقة بيـن النفعية والليبرالية، إذ أصبح ذلك مبررًا وتأصيلًا لمبدأ «دعه يعمل»[11]، أي لاقتصاد السـوق، من حيث هو منظومة تلقائية التنظيم، كما أشير سابقًا مع سميث في مزاعمه عن اليد الخفية[12].

يرى النفعيون أن «لدى النـاس جميعًا... ميولًا بالقدر نفسـه... ولهذا، لا بد أن يتمتعوا بحقوق وفرص متسـاوية»[13]. ولما كان الأهم عندهم يتجلى في تحقيق أعظم قدر من السـعادة، فإن ذلك يصح في أوضاع ثابتة سـاكنة، لا فرق فيها بين فرد وآخر، ولا خصوصية، ولا حرية، ولا اسـتقلال، وكأننا أمام أرقام تشكّل كثرة، لذا فما المجتمع إلا مجموع أفراده، وما سعادته إلا مجموع السـعادة الحاصلة لأفراده، وهي غير ناتجة من أي دافع غيري أو من تضحيات البعض في سـبيل الآخرين، أو من أجـل الصالح العـام، فـ«التضحية خدعة متعمدة» فرضها المستفيدون منها، على حد تعبير بنتام[14].

يتجلى السكون مع الرؤية النفعية في افتراض أن العدالة متحققة في لحظة ما بخصوص حصص معينة من المنافع المسببة للذة وبالتالي السعادة، وفي أنه كلما كان حجم الثروة العامة الحاصلة في لحظة ما كبيرًا، فإن السعادة الخاصة والعامة تكونان أكبر. الأمر الذي يُضمر افتراض غياب التعاون القصدي المستمر

---

(10) السعادة هنا يتطابق معناها مع معنى اللذة. انظر: Mill, p. 6.

(11) انظر: برتراند راسـل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، 2 ج، ط 2، عالم المعرفة؛ 364-365 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ج 2: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 95-96.

(12) في فقرتي «المسـاواة: مشـكلة التطرف في التفاوت» و«الليبرتاريـة والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» ضمن الفصل الأول من هذا الكتاب.

(13) راسل، حكمة الغرب، ج 2، ص 185.

(14) نقلًا عن: راسل، حكمة الغرب، ج 2، ص 186.

الذي يوجهه أفراد المجتمع ومؤسساته من أجل تحقيق العدالة التوزيعية في المنافع والثروات، سواء أعظم حجمها أم صغر من أجل «المحافظة على القيمة المنصفة للحريات السياسية وللمساواة المنصفة بالفرص على مدى الأجيال.. [و] منع ظواهر التمركز المتطرف للقوة الخاصة»،[15] وفق ما يرى رولز. وبهذا يتبدى فرق جوهري بين النفعية والطرح الرولزي، إذ لا حاجة إلى التدخل من طرف المجتمع والدولة عند الأولى (النفعية)، لأن النتيجة العادلة في توزيع الثروة تأتي تلقائيًا وبفعل يدٍ خفية، وفق سميث وأشياعه من الليبراليين الجذريين المتمسكين بمقاربة «دعه يعمل» على وجه الإطلاق، كهايك وفريدمان، بينما يكون التدخل ضروريًا لمنع الظلم أو لتحقيق العدل التوزيعي في الثاني (الطرح الرولزي).

ثالثًا: حقوق الإنسان الأساسية بين بنتام ورولز[16]

أنكر بنتام، على أسس نفعية، أن يكون للإنسان حقوق طبيعية غير قابلة للانتزاع أو المصادرة، فعاب على الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان (1789) افتقاره أسسًا قانونية، بل عدّه هراء في رسالته بعنوان Anarchical Fallacies[17]

(15) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 162.

(16) يرى بنتام، انطلاقًا من فلسفته النفعية، أنه ما على السياسة والقانون إلا تنظيم وضمان ظروف سعي الفرد إلى السعادة التي ترقى حساباتها إلى درجة كبيرة من الدقة، الأمر الذي ينعكس على الصالح العام وسعادة المجتمع التي ترتقي بدورها إلى الدقة التلقائية، لأنها ليست إلا حاصل مجموع سعادة كل أفراده بالإضافة إلى أنه على القانون أن يحقق أهدافًا أخرى غير السعادة (الحرية ليست منها) وهي البقاء والرخاء والأمن. انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1977)، ص 415. الأمر الذي ذهب به رولز باتجاه مناقض حين عدّ «ما هو أساسي ليس نتائج قوانين محددة»، فهذه على أهميتها غير كافية، والتعويل في استقرار العدالة هو على المؤسسات الموجودة في المجتمع، لأن ذلك من شأنه الإفضاء إلى عالم اجتماعي فيه قدر من التعاون والاحتفاظ بالفضائل السياسية المرتبطة به بالتزامن مع «اعتبار (احترام) الحقوق الأساسية والحريات». انظر: رولز، ص 267.

(17) انظر: سِن، فكرة العدالة، ص507، و *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke, And Marx on the Rights of Man*, edited with introductory and concluding essays by Jeremy Waldron (London; New York: Methuen, 1987), pp. 46-69.

(مغالطات فوضوية)، وقد افترض في ذلك أن السعادة تمثل القيمة الوحيدة الموجِّهة للسلوك البشري، وأن القانون ما وضع إلا لضمان وتنظيم سعي الأفراد إلى تحقيق منافعهم ومنع المساس بحق أحد منهم في هذا السعي[18]، من دون الاكتراث بالقيم الأخرى، وتقديم دليل على ثانويتها أمام السعادة التي لا حجة لأولويتها في القانون ذاته. بناء عليه، يرى بنتام في السعادة أساسًا وموجِّهًا للقانون ومسلمة يتأسس عليها، لا ما يحدده القانون ذاته، وهو ما يمكّننا، بحسب منطقه، من الانطلاق من أي مسلمة نراها أكثر تعبيرًا عن الإنسان، بصفته كذلك. ولعل هذا بالضبط ما يشرعن انطلاق منظّري الحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان من مسلمة ذات طابع أخلاقي تتمثل في مسلمة الحرية، بوصفها حقًا أصيلًا غير قابل للانتزاع والمصادرة، ومن ثم التأسيس التشريعي والقانوني انطلاقًا منها، ومن الحرص على صيانتها والحفاظ عليها، فالخلاف مع بنتام قائم في الفلسفة التي ينطلق منها القانون، لا في ما يحدده القانون في مرحلة لاحقة. ولعل في هذا ما يمكن عدّه مدخلًا تبريريًا مهمًا حين الدفاع عن الطرح الرولزي في جعله الحريات (الحقوق الإنسانية الأساسية) موضوع مبدأ العدالة الأول والأوْلى، وفي عدّه إياها ثابتًا لا يقبل المساومة أو المقايضة[19].

أسقط بنتام الاعتبارات الأخلاقية من قضايا العدالة التي من المفترض أنها نقيض الظلم الذي سرعان ما يشعر به الإنسان عندما يُمسّ حق من حقوقه. وهنا نسأل: أيهما أقرب إلى قلب الإنسان وأقرّ في عقله، قولنا إن شخصًا ما يناضل من أجل بلوغ سعادته، أم قولنا إنه يناضل من أجل نيل حريته؟ ربما لا يوجد ثمة اختلاف في أن الإجابة ترجِّح القول الثاني من دون أن يعني ذلك إغفال أهمية السعادة، إلا أنها تظل تعبيرًا عن واقع الحال البشري السائد والأقرب إلى الغريزة بالمعنى الواسع. أما الحرية فتبدو قيمة أقرب إلى الطبيعة الإنسانية بالمعنى الأكثر تجاوزًا للمستوى الغريزي حتى في أرقى مستوياته. وربما يقول قائل إن نيل الحرية من شأنه أن يحدث السعادة للباحث عنها، ونقول: إن هذا

(18) انظر: راسل، تاريخ الفلسفة، ص 184.

(19) تناقَش الفكرة في الفصل السابع من هذا الكتاب: «مبادئ العدالة».

صحيح، لكن السعادة ترتد بذلك إلى الحرية من دون غيرها، وفي الوقت ذاته، فإن الساعي وراء السـعادة بذاتها ربما يحصل عليها في الحرية وفي غيرها، بل وربما يجدها في تحقيق منافعه التي تلبي احتياجاته الغريزية المباشرة، وبالطبع فإن ذلك لا ينزع عنها صفة الإنسانية. هكذا لا بد من الإقرار بأن البشر يعرفون في حياتهم قيمًا كثيرة ليست سـواء، فهي موضع مفاضلة وترجيح دائم. وفي أي حال، فإن الخطأ يكمـن دائمًا في افتراض قيمة مـن القيم من دون غيرها، بوصفها تعبيرًا عن الطبيعة البشرية في جوهر وجودها، الأمر الذي وقع فيه بنتام والنفعيون عمومًا، في حين يشـتغل رولز كما سـنرى على التنظير للعدالة، من حيث هي توفيق بين مختلف الأبعاد التي لها صلة بالحقوق الإنسـانية الأصيلة كالحرية، والمسـاواة في الحق في الانتفاع بالثروة والفرص، التي من شـأنها المسـاعدة في نجاح مسـاعي الأفراد نحو تحقيق غاياتهم مـن دون حصرها بالسعادة. ولعل هذا بالضبط ما عناه (صوريًا) إعلان الاستقلال الأميركي عندما قرر في عباراته الشـهيرة أن «النـاس قد خلقوا متسـاوين، وأن الخالق منحهم حقوقًا أصيلة لا يمكـن التخلي عنها، ومن هذه الحقوق حـق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة [Life, liberty, and the pursuit of happiness]»[20]، وعمومًا، فإن الحفاظ على الحياة والسعي إلى السعادة واضحان بذاتهما لأنهما كانا دائمًا سلوكًا بشـريًا أقرب إلى الغريزة المباشرة التي لا يشـذ عنها أحد في الأوضاع الاعتيادية المألوفـة، ولكن الحرية تبقى القيمة التي لا شـك في أنها تعبير عن الطبيعة البشرية في أرقى مسـتوياتها. لذا، فإن الناس يتفاوتون في إدراك معناها وتعبيرها عن إنسـانيتهم في عمقها، فتفاوتوا في السعي إلى نيلها. ولعل هذا ما يفسر حديث البعض عن سعادة كثر من العبيد بعبوديتهم وسعادة آخرين بكونهم على قيد الحياة يأكلون ويشـربون ويتكاثرون، حتى لو كانت حياتهم خالية من القيم الإنسانية السامقة كقيمة الحرية، من دون إدراك أنها حق طبيعي لهم، ولا حق لأحد في انتزاعها[21].

---

(20) توماس جيفرسـن، الديموقراطية الثورية: كيف بُنيت أميركا جمهورية الحرية، ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي (بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 30.

(21) هذا ما أدركه توماس باين، وقد ظلّ كتابه حقوق الإنسان مصدرًا أساسًا في الموضوع حتى =

رابعًا: جون النفعي نقيضًا لجون الواجبي

اشتغل جون ستيوارت ميل على جعل الفلسفة النفعية أكثر مقاربة للجوانب المتجاوزة للرغبة بمعناها الأولي المباشر كما عند بنتام، إذ أخذ عليه نفيه إمكان التضحية من أجل الآخرين[22]، بما يحمله ذلك من معــانٍ غيرية اجتماعية، إلا أن ميل لا يخالف بنتام في القضية المنهجية الأساسية التي تحكم مصدر الإلزام الأخلاقي متمثلة في افتراض الغرض النافع المســبق، أكان خاصًا أم عامًا. وقد أعلن ذلك صراحة بالقول «أنا أعتبــر المنفعة هي النداء النهائي في كافة القضايا الأخلاقية، ولكــن لا بد أن تكــون المنفعة فــي المفهوم الأوســع مبنية على المصالح الدائمة للإنســان»[23]. ويناقض ميل بذلك مقاربة جون رولز الواجبية في النظر إلــى الإلزام، إذ تؤكد الأخيرة أنه يكمن فــي الواجب بذاته، فالواجب مصدر ومحرك وحيد للفعل الأخلاقي الذي يؤسِّــس لكل ما عداه من الشؤون الإنسانية. الأمر الذي لم يغفله الأول، منذ البداية، فاهتم بنقده من زاوية السؤال عن مدى قدرة الفعل الأخلاقي، الحــادث بمقتضى الواجب، على الارتقاء إلى مستوى القانون البشري العام، إذ يضمر هذا افتراض أن في الفعل المقصود خيرًا

= أيامنا هذه، إلى جانب ما كتبته وولســتونكرافت (سِــن، فكرة العدالة، ص509). وللاستزادة في حقوق الإنسان، انظر المناقشة الرائعة لسِن في كتاب فكرة العدالة، ص 499-542 «حقوق الإنسان والموجبات العالمية». أما توماس باين (499 - 542) فهو إنكليزي هاجر إلى أميركا وشارك في الثورة وحرض على استقلال المســتعمرات عن بريطانيا. وكان لكتابه الذوق العام [الحس العام] (1776) أثر كبير في إعلان الاســتقلال، كما دافع عن الثورة الفرنســية وهاجم الإنكليز المناوئين لها من أمثال بنتام وادموند بيرك.
انظر: <http://www.britannica.com>.

للاطلاع على الكتاب (حقوق الإنســان) بالإنكليزية؛ وهو بصيغة إلكترونية حسنة الدقة والتوثيق،
انظر: <http://manybooks.net>.

(22) Mill, pp. 11, 18-19, 24 and 59.

يذكر هنا أن ميل عمد أيضًا إلــى الحديث عن اعتبارات الكيف بالإضافــة إلى الكم في موضوع اللذات والآلام، ويبحث في الأســس التاريخية المؤصِّلة للمذهب وصولًا إلى ربط الســعادة بالفضيلة.
انظر: زيناتي، ص 44-45.

(23) جون ســتوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثــم الزبيدي، مراجعة وتدقيــق فادي حدادين (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع بالتعاون مع مصباح الحرية، 2007)، ص 16.

لأطراف الأفعال الأخلاقية وللبشر مجتمعين[24]. كما أن ميل ما كان، ليقف بحكم نزعته النفعية، على حقيقة أن النقطة التي ظن أنه رد فيها على كانط، تمثّل النقطة التي تكمن فيها القوة الأخلاقية المنزهة عن الافتراضات المسبقة لخيرٍ ما من دون غيره وعدّه كذلك خيرًا بالنسبة إلى الآخرين، بلا بحث في المشترك الإنساني الأصيل السابق على الأعراض والأغراض المتغيرة المتنوعة المحكومة بالاعتباط الطبيعي والاجتماعي. فالمشترك الإنساني، بالنسبة إلى كانط، يتمثل في الذات العاقلة الحرة المساوية لغيرها في الكرامة التي تمثلها الحرية، كما يتمثل في إمكان الاتفاق والقبول بالقانون الأخلاقي الذي لا يكون كذلك، إلا لأنه يقبل التعميم على الشأن الإنساني لا الاتفاق والقبول بافتراض مسبق لنتائج الفعل النافعة بالنسبة إلى البشر مجتمعين، لأن ذلك يضمر افتراض نوع معين من الخير يتجسد بالنافع والجالب للسعادة من دون غيره، حتى لو جاء تحقيقه بوسائل ظالمة، بصرف النظر إن كان ذلك خاصًا أم عامًا.

أُسست النفعية على السعي إلى النفع الخاص، بوصفه سبيلًا تلقائيًا للنفع العام، من دون الاكتراث بالواقع الدائم لتصادم وتناقض المنافع والمصالح وطرائق السعادة، الأمر الذي اقتضى البحث عن مبادئ الحق والعدالة في اتفاق أصلي مفترض بين ذوات حرة عاقلة متساوية تساويًا كاملًا، كما عند كانط، وبين ذوات تتوافر لها ظروف الحياد والعقلانية والمعقولية، كما سنرى عند رولز في الوضع الأصلي الذي تكمن أهميته التأسيسية في العدالة، بصفتها حقًا أسبق وأولى من الخير الذي يبقى مثقلًا بضعف الحجة الأخلاقية القابلة للتعميم والانتظام بصيغة القانون الذي يجعل منها بدوره مشتركًا إنسانيًا، فالخير شديد التنوع، كما أنه يبدأ بالشخصي الأناني ولا ينتهي بالجماعي الثقافي. وبكلمة أخرى، إن ما يميز الأخلاق الرولزية الواجبية، بوصفها أخلاقًا مناقضة، من حيث المبدأ، للنفعية يتمثل في افتراضها، على خطى التقليد الكانطي، وجود فاعل أخلاقي يرضخ للحق والواجب، على الرغم من علمه المسبق أن

---

(24) انظر سياق تناول ميل لواجبية كانط بالنقد في: Mill, pp. 56 and 60.

ذلك قد لا يعود عليه بالنفع، أو حتى أنه قد يسبب له ضررًا[25]، وهذا ما أكده رولز في نظريته، كما سنرى أيضًا، إذ من شأن العمل بمقتضياتها الإفضاء إلى وضعية سياسية اجتماعية بمواطنين يمتثلون لها، ولا سيما الأغنياء حتى لو كان ذلك على حساب التقليل من حدة تراكم ثرواتهم مع الزمن.

على الرغم من تطوير ميل أفكار بنتام، إلا أنه ظل أسيرًا للمنهج النفعي، ولا سيما في ما خص الحرية اتفاقًا مع ليبراليته الجذرية التقليدية القاضية بالحد من تدخل الدولة. وقد بدا، في كتابه عن الحرية، معنيًا بالحرية المدنية والسياسية والفكرية إلى جانب حدود حرية الفرد أمام سلطة المجتمع، لا بالحرية الأخلاقية أو حرية الإرادة وصلتها بالقانون[26]. أما الصالح الاجتماعي العام فعلى الفرد التوقف عند حدوده إذا تعلق الأمر بالآخرين، وفي ما عدا ذلك فهو «سيد على نفسه وعلى جسده وعلى عقله»[27]، لكن ذلك لم يكن بدوافع أخلاقية واجبية في عمقها لأن الأخيرة «لا تهتم بالقيم الأخلاقية فقط وإنما بأساس هذه القيم أيضًا»[28]. وقد عبّر ميل عن جوهر منهجه النفعي المتجاهل للأصالة الطبيعية في قيمة الحرية، وبالتالي لواجب إعلائها في ذاتها قبل غيرها من القيم، بالقول إن «الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة، طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين

---

(25) عن هذا المعنى الذي يؤكده كانط، انظر: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للنشر، 1965)، ص 21-32. وعمومًا فإن الطرح الأخلاقي الكانطي برمته؛ يصب في هذا المعنى، فمصدر الأخلاق في العمل ليس النفع والضرر والغايات وإنما الواجب العقلي أو الحق (القانون) بغض النظر عن العواقب.

(26) انظر: ميل، عن الحرية، ص 5. والمقصود هنا الصلة بالقانون الذي يمثل المستوى الذي ظل أستاذه بنتام مشتغلًا عليه ومطبوعًا بروحه الإلزامية الخارجية القسرية المختلفة تمامًا عن روح الإلزام الداخلي الطوعي التي تميز المستوى الأخلاقي. وهذا ربما؛ ما يفسر عدم اكتراثه (أي بنتام) بالحرية، بل ورفض أن تكون حقًا طبيعيًا أو حقًا تشريعيًا دستوريًا، كما أشير في حينه. انظر: «حقوق الإنسان الأساسية بين بنتام ورولز» في الفصل الحالي.

(27) ميل، عن الحرية، ص 15.

(28) ساندل، ص 37.

من حقوقهم أو نعرقل جهدهم في الحصول عليها»[29]. وغير خافٍ بلا شك، ما في هذا القول من انسجام مع النموذج الليبرالي الجذري التقليدي، ولا سيما في الاقتصاد، والحرية التي يتطلبها اقتصاد السوق الذي يقوم بتنظيم نفسه تلقائيًا من دون تدخل الدولة والمجتمع. وللتوضيح، لا بد من التذكير بمسألة العلاقة بين الحق والخير مجددًا، فالمقاربة الواجبية تؤكد، بخلاف النفعية، أن معيار الحق والباطل والعادل والظالم سابق على الخير والشر وأولى منه[30]، الأمر الذي يختلف عن المنطلق الذي تتخذه النفعية حتى عند سعيها إلى مراعاة الصالح الاجتماعي العام. وما يراد تأكيده دائمًا، في هذا السياق، يتمثل في عدّ الحق معيارًا يُتفق ويُتعاقد عليه افتراضيًا ضمن شروط عقلية مثالية مجردة تتمثل في الذوات العاقلة الحرة المتساوية في ما بينها والتي لا تخضع إلا لحكم الواجب والإرادة الحرة الواضحة بذاتها غير المستندة في قوتها إلى الجوانب العرضية اللاحقة من أغراض وحيازات، تمامًا كما عند كانط أو في شروط الوضع الأصلي عند رولز. إذ حاول الأخير التوفيق بين التجريد الكانطي للذات السابقة والمجردة من أغراضها وبين وجودها الواقعي التجريبي، أو بين الذات بما هي، والذات بما لها، أو بين الذات بصفتها تجريدًا والذات بصفتها تجسيدًا. وما يستحق الاهتمام عمومًا في التناقض بين النفعية، باعتبارها فلسفة براغماتية عواقبية، وكانط في فلسفته الواجبية يتخذ عند رولز صورة أخرى، فتفكير الأخير لا يعدم وجود عناصر نفعية براغماتية قليلة الحضور، متمثلة في اعتبار المنافع مكونًا وهدفًا قبليًا من بين مكونات وأهداف عدة يحفل بها الوضع الأصلي الافتراضي الذي من شأنه الإفضاء إلى مبادئ الحق أو العدالة بحكم مثاليته من ناحية الأوضاع والشروط المنصفة المحايدة التي تجعل التمييز بين المنافع والخيرات المتنوعة واختيار ما فيه مصلحة الجميع من دون استثناء أمرًا ممكنًا من حيث المبدأ[31]. وهذا ما يتم افتراضًا مرة ودفعة واحدة، بوصفه المعيار

---

(29) ميل، عن الحرية، ص 19.

(30) انظر: ساندل، ص 37. (تناقَش العلاقة بين الحق والخير في المقاربة الواجبية الرولزية ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب).

(31) انظر (حيث يشير رولز إلى هذا المعنى): رولز، ص 176-177.

الوحيد للحــق الذي يغدو الأحق بالاتباع في تحديد الخيــر في الحياة الواقعية للناس، وفي السياسات العامة للدولة والمجتمع ومؤسساتهما.

إن براغماتية رولز قليلة الحضور تتمثل في أن المنافع والخيرات المحددة مســبقًا في شـــروط افتراضية نموذجية تصبح جزءًا من الحق المسبق، في حين تترك النفعية التقليديــة تحديد المنافع والخيرات وتمييزها لكل ســلوك فردي أو اجتماعي فعلــي بعينه من دون القلق حيال ما يعتري ذلك من نســبية وتنوع وتناقض شديد سببه غياب الشروط التعاقدية النموذجية التي من شأنها الموازنة والترجيح العقلاني بين المنافع والخيرات ومراعاة مصالح الجميع والمســاواة بينهم والحــرص على إنصافهم، فكل طرف من أطــراف الوضع الأصلي، كما ســنرى، يجهل موقعه خارجه، وهو مدفوع، بالتالي، إلى الحرص على مساواة نفسه بالآخرين، حتى أقلهم موقعًا وانتفاعًا[32]، وإلى الاتفاق على الحق والعدل ابتداء، وقبل أي إجراء تالٍ، سياسيًا أكان أم اقتصاديًا أم اجتماعيًا، الأمر الذي لا يتوافر في كل لحظة من لحظات الواقع الفعلي للناس.

عمومًا، إن جوهر ما يراد تأكيده في فلسفة ميل النفعيـــة لخدمة أغراض البحث في العدالة عند رولز، يتمثل في أساسها التجريبي النسبي المرتبط بتنوع الشؤون الإنسانية التي يحكمها الاختيار لا الضرورة إلى درجة لا نستطيع معها، وفقًا لفلســفة الواجب، الحديث عن «قدســية الحقوق الفرديــة، ذلك أن مبدأ يفترض الانطلاق من رغبات وميول لا يمكنه أن يكون أقل شرطية من الرغبات ذاتها»[33]. الأمــر الذي يتأكد معناه عنده (ميل)، في ســياق حديثه عن العدالة، بوصفها ضرورة من ضرورات المنفعة العامة لا من ضرورات الحق، فهي «أعلى درجات سلم المنفعة الاجتماعية»[34]. وبناء عليه، فإن نظرة ميل إلى العدالة تظل في إطار النظرية الغائية (Teleology) العواقبيــة (Consequentialism) التي لا تحفل

(32) هذا ما يتضح مفصّلًا في حينه، أي في القسم الثاني من هذا الكتاب ضمن «التفكير في ظل شروط مثالية - الوضع الأصلي بوصفه إنصافًا».

(33)ساندل، ص 40-41.

(34) ساندل، ص 39.

إلا بالنتائج[35]. ويبدو هنا أن أي نظرية أو دعوة تعلن أن مقاصدها النهائية نبيلة وقيمية، وسواء انطلقت من الحق المحدد نظريًا وتجريديًا، من حيث المبدأ، أم من غايات نفعية تجريبية نسبية، فإن من حقنا النظر في العواقب والمآلات التي تفضي إليها، والعودة إلى التأصيل من جديد، كما سنرى في التعاقد الافتراضي المثالي في الوضع الأصلي عند رولز، إذ تعدّ التراكمات التجريبية للمجتمع الديمقراطي الليبرالي المعاصر، موضع نظر ونقاش بين البدائل التي توفرها، بما في ذلك الحقوق والمنافع الأساسية إلى جانب المعايير التي على الأطراف المتعاقدين اعتمادها والاتفاق على مبادئ العدالة في ضوئها.

أخيرًا، يمكننا القول إن المهم، بالإضافة إلى الوقوف عند أخلاقية نظرية ما، من ناحية الدافع الذي انطلقت منه وتأسست عليه، يتمثل في البحث عن مدى قدرتها على تحقيق القيمة التي تنبري للدفاع عنها والتنظير لها، وفي تقويم المنهج الذي تتوسل به، الأمر الذي يمكننا عدّه معيارًا مناسبًا عند البحث في مشكلات أي من الطرحين المتنافسين، في هذا السياق، وهما الداعيان إلى منح الأولوية للحق على الخير كما عند كانط ورولز من جهة، والداعيان إلى خلاف ذلك من جهة أخرى. وقد تجلت هذه المشكلات عند رولز عندما عدل عن الشمولية الأخلاقية التي بدت عليها نظريته في طرحها الأول[36]، من دون التنازل عن التأسيس الأخلاقي لها باتجاه اقتصارها، في طرحها النهائي[37]، على الحقل الفلسفي السياسي الذي اقتضته صعوبة الاتفاق على رؤية واحدة للخير في المجتمع الديمقراطي المعاصر، بما فيه من تعددية وصفها بالمعقولة لتبرير القول بإمكان قبول أفراد المجتمع المستهدف مبادئ العدالة المتواضع عليها في الوضع الأصلي، على الرغم من تجريديته ومثاليته.

(35) انظر: ساندل، ص 38.

(36) في نظرية في العدالة (1971)، كما أشير في المقدمة.

(37) في العدالة كإنصاف: إعادة صياغة (2001)، وقبل ذلك في الليبرالية السياسية (1993)، كما أشير في المقدمة.

القسم الثاني

المفاهيم والأسس التي تقوم عليها «العدالة بوصفها إنصافًا»
المجتمع إطارًا وفلسفة السياسة
حقلًا معرفيًا وأخلاق الواجب أساسًا

لا شــك في أن أي بحث في العدالة يوجب الانطلاق من أســئلة رئيسة، من دونها لا يســتقيم مقصده، لأن من شــأنها ضبط مفاهيمه وربطها بمشكلاته الحقيقية. ولعل أهم هذه الأسئلة التي عمل رولز على البحث فيها: ما الحاضنة الأشمل التي يتم التنظير للعدالة ضمنها؟ وما السمات الواجب توافرها فيها من أجل الوفاء بمتطلبات العدالة؟ وما المســتوى الذي يجب العمل عليه لضمان تحقيق العدالة؟ والعدالة في ماذا؟ ما المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها نظرية العدالة وما وظيفتها؟ ولماذا البحث عن نظرية في العدالة؟ أو ما الظروف التي تجعل العدالة قيمة ذات أولوية؟

تتمثل الحاضنة الأشــمل التي تعمــل نظرية رولز ضمنهــا في المجتمع الديمقراطــي المثالــي ذي الأعضاء الأحرار المتســاوين والمتعاونيــن بالتزام متطلبات العدالة التي يتوقع التعاقد على مبادئها الناظمة لمؤسســات المجتمع الأساســية. وبما أن العدالة التي ينظّر لها عدالة سياسية في مجتمع ديمقراطي، توسل لبنائها بمفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية أهمها العقل العام والتوازن التأملي والإجماع المتشــابك والوضع الأصلي. وقد نوقش جزء من السؤال الأخير في القسم الأول بتسليط الضوء على المشكلات المفضية إلى تفاوتات حادة ومظالم كثيرة داخل الســياق الليبرالي العام. أما الجزء الآخر من السؤال عينه، فيناقَش في القســم الذي بين أيدينا بعد الانتهاء من مناقشة الأســئلة المطروحة أعلاه، وذلك بالتركيز على الأوضاع التي يجعل توافرهــا العدالة أولوية وقيمة عليا لا بد من إعلائها إلى جانب الأولوية الأخلاقية الدائمــة المتمثلة في أولوية الحق (العدل) على الخير، وفق فلسفة الواجب، فضلًا عن الأولوية المتأتية من انتفاء الاســتحقاق الأخلاقي في توزيع المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية التي تسبق التعاقد على مبادئ العدالة بوصفها مبادئ سياسية دستورية ثابتة.

الفصل الرابع

الإطار الأشمل للعدالة

مجتمع لا سوق

يؤكد رولز، في البدايــة، أن المجتمع يمثّل الإطار الذي ينظّر فيه للعدالة، بوصفها طرحًا فلسفيًا سياســيًا مثاليًا، لأن أهم أدوار الفلسفة السياسية، بالنسبة إليه، يتمثل في إيجاد تسوية (Reconciliation) تجعل الناس متصالحين مع عالمهم الاجتماعي ومؤكدين له إيجابيًا[1]، لا كمــا تدعو الرؤية الفردانية التذريرية التي تقول بها الليبرالية الجديدة[2]، ثم يؤكد أن اشتغاله يأتي في إطار مجتمع يتعاون أعضاؤه ويشــتركون في العمل على توفير العدالة للجميع[3]، ولا سيما الفقراء، في ســبيل الوصول إلى «عالم اجتماعي مرضٍ بدرجة عالية»[4]، بخلاف واقعه «الفاســد»[5] الذي يزخر بمظالم وتفاوتات حادة في ظل نزعة أنانية مفرطة[6].

(1) انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 89.

(2) نوقشت الفكرة في «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(3) رولز، العدالة كإنصاف، ص 115.

(4) رولز، العدالة كإنصاف، ص 254.

(5) رولز، العدالة كإنصاف، ص 141.

(6) يعبر رولز عن ذلك بوصف الواقع الراهن بطغيان «الوحشية» وسيادة «إرادة السيطرة»، انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 141. وعمومًا، تبدو نزعة رولز الاجتماعية أو المجتمعية أساسية ومتجذرة =

لذا عمل على تأصيل مبادئ من شأن العمل بموجبها التخفيف من حالات اللامساواة وتنظيمها تلبية لـ «مقاصد اجتماعية»[7]، فالمجتمع يمثّل، عنده إلى جانب الثقافة، بعدًا رئيسًا لا غنى عنه. وبناء على ذلك، لا مندوحة عن العمل وفق «واجب العدالة الاجتماعي»[8]، على الرغم مما يمكن أن يوضع بشأن المجتمع وثقافته من انتقادات قد تصل إلى رفضه جملة في أحايين كثيرة[9].

قدم رولز طرحه الاجتماعي، بوصفه بديلًا من الطرح النفعي الذي تميزت به دولة الرعاية ونقيضًا له[10]، فالأخير ينتهك اعتبارات العدالة، ولا

= في تفكيره في أثناء البحث في العدالة، ولا أدل على ذلك من كثرة استخدامه مصطلحات ذات دلالة في هذا السياق، منها: العالم الاجتماعي، العدالة الاجتماعية، النظام الاجتماعي، التعاون الاجتماعي، المجتمع حسن التنظيم، المؤسسات الاجتماعية، البنية الأساسية للمجتمع، المجتمع المعقول، المقاصد الاجتماعية، المركز والموقع والفرص الاجتماعية، العملية الاجتماعية، المتطلبات الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية البينية، متطلبات الحياة الاجتماعية، الأسس الاجتماعية لاحترام الذات، الخطط الاجتماعية، الأحوال الاجتماعية، المصالح الاجتماعية، الفضاء الاجتماعي... (ص 88-98، 167-173، 176، 228، 255، 260-261 و266).

(7) رولز، العدالة كإنصاف، ص 168.

(8) رولز، العدالة كإنصاف، ص 43 (مقدمة المترجم).

(9) رولز، العدالة كإنصاف، ص 228.

(10) انظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 12. تجدر الإشارة هنا إلى أن الطرح الرولزي في العدالة كما يؤكد ريكور (وآخرون أيضًا) لا يُقرأ إلا «ضمن خط كانطي» واجبي متعارض مع الخط النفعي الغائي. انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 387-388. انظر أيضًا التأكيد ذاته عند صموئيل كورفيتر، في: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة نصار عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ص 133 و137. وهذا ما جرى تأكيده سابقًا في مواضع عديدة (أهمها «جون النفعي نقيضًا لجون الواجبي» في الفصل الأول من هذا الكتاب). وما يتم تأكيده في مواضع لاحقة، ولا سيما في الفقرة التي بعنوان «أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» في الفصل السادس من هذا الكتاب. وربما يجدر الذكر، في هذا السياق، أن ثمة من لا يرى أن رولز يظل وفيًا دائمًا للمنهج الواجبي الكانطي بصرامة كاملة، فهو وفقًا لتورين «ينطلق ومعه التقليد الأميركي كله، من الفرد، أي من مصالحه وقيمه، وهو يقر إذًا بنقطة انطلاق نفعية، حتى لو انتقدها وتجاوزها من بعد، مركّزًا تحليله على الإنسان السياسي الحر [المواطن]». انظر: آلان تورين، ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة (دمشق: وزارة الثقافة، 2000)، ص 210.

يقدم تبريـرًا لخرق حرية البعض باســم الصالح العــام[11]، الأمر الذي يمثل موضع رفض بصورة قاطعة، لأن كل شـــخص «يمتلك حرمة... [مستندة إلى العدالة] وغير قابلــة للانتهاك، بحيــث لا يمكن تجاهلهــا أو تجاوزها حتى لمصلحة رفاهية المجتمــع... لذلك في مجتمع عادل؛ تعدّ حريات المواطنين المتســاوين راســخة، فالحقــوق المصانة بواســطة العدالة ليســت خاضعة للمقايضات السياســية أو للحســابات التفاضلية للمصالــح الاجتماعية»[12].

وبهذا يظــل الطرح الرولــزي طرحًــا ليبراليًا بامتيــاز، فهو علــى الرغم من اهتمامه الكبير بالأبعاد الاجتماعية وحرصه على نشدان العدالة في مؤسسات المجتمع، كغيــره من الليبرالييــن الاجتماعيين[13]، إلا أنــه يؤكد عدم وجود «أي كيان اجتماعي يســمو على أفراده»، ولا يحق بالتالي لأحد انتهاك أولوية الفرد، بصفته ذاتًا تمثل غاية في ذاتها لا وســيلة من الوسائل، باسم المجتمع ومصالحه العليا. فالمجتمــع ليس إلا تعبيرًا عن كثرة الأشــخاص فيه، لكنها ليســت كثرة عددية كما ترى النفعية، وإنما كثرة تنــوع وتمايز واختلاف[14]، الأمر الذي يمكن وصفه بالثراء ضمن الحياة الاجتماعية التي لا سبق لها على الفرد واستقلاله الذاتي الذي، بدوره، لا يقتضي إلغاءها ومصادرة دورها، كما أنه، وفق الفهم الأخلاقي الواجبي، يؤكد القيم الغيرية فيها[15].

---

(11) انظــر: رولز، نظرية فــي العدالة، ص 55-57. لا بــد هنا من تأكيد ما تمت مناقشــته في القســم الأول في ما خص قول التوجه النفعي بتوزيع المنافع والأعباء بطريقة من شــأنها تعظيم المنفعة العامة، بينما يقــول رولز بوجوب ذلك وفقًا لمبادئ عادلة متفق عليها مــن البداية. كما أن الأول يختزل الأفراد في صورة نمطية مفتقرة إلى العمق الاجتماعي والقيم الكامنة فيه.

(12) رولز، نظرية في العدالة، ص 30.

(13) من المفيد، في هذا الســياق، الإشــارة إلى الليبرالية أو الديمقراطيــة الاجتماعية وأولوية البعد الفردي على الاجتماعي، انظر الفقرة بعنوان «الديمقراطية الاجتماعية» في: كريس هورنر وإمريس ويســتاكوت، التفكير فلسفيًا: (مدخل)، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلســفية؛ 1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 273-278.

(14) ساندل، ص 130-131.

(15) الغيرية الاجتماعية لا الأنانية الذرية كما تحاول الليبرالية الجديدة الاشــتغال على تكريسه (نوقشت في «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» ضمن الفصل الأول من هذا الكتاب).

أخيرًا، لا بد من تأكيد أن المجتمع المستهدَف بالعدالة، كما يرى رولز، لا يتمثل في أي مجتمع داخل أي زمان ومكان وبأي خصائص، فالمجتمع الذي يؤسَّس على خصائصه وبنيته ليس متحدًا، بالمعنى الذي تمثله «عقيدة شاملة»، وإنما مجتمع ليبرالي سياسي (ديمقراطي) مثالي يتّسم بما يطلق عليه «التعددية المعقولة»[16]. وبناء عليه، فهو مجتمع كما يجب أن يكون في أقصى صوره مثالية وانسجامًا مع الوصف الديمقراطي، فما ذلك المجتمع وما سماته؟

أولًا: المجتمع الليبرالي السياسي (الديمقراطي) المثالي

يرى رولز أن من الأهداف الرئيسة التي يرجو تحقيقها في نظريته ما يتمثل في «توفير أساس فلسفي وأخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، وبالتالي التوجه إلى السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة»[17]. ولبلوغ هذا الهدف ينطلق من «الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي... وتقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية»[18]، إذ من شأن ذلك تمكيننا من الوقوف على أفكار يفهمها ضمنًا مواطنو المجتمع المقصود، فهم على صلة بها، من خلال النقاشات العامة في قضايا الحقوق والحريات الأساسية[19]. وعلى الرغم من أن هذه الأفكار غير محكمة الصوغ في أحايين كثيرة، فإنها

---

(16) رولز، العدالة كإنصاف، ص 89. للوقوف على المعنى الدقيق المقصود بالتعددية المعقولة؟ انظر: فقرة «الليبرالية المذهبية والليبرالية السياسية» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(17) رولز، العدالة كإنصاف، ص 91.

(18) رولز، العدالة كإنصاف، ص 91-92. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المنهج في التفكير والبناء أو التأصيل الفكري يقارب ما انتهجه كانط في كتابه المهم تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إذ ينطلق من «المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية» و«من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق». انظر: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للنشر، 1965)، ص 17-101، وانظر كذلك تفصيلًا عن الثقافة السياسية: جون رولز، قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 203-209.

(19) انظر: رولز، قانون الشعوب، ص 92.

تظل فاعلة ومؤثرة في الحياة العامة، وهي (الأفكار) ما يصطفي منها واحدة يرى أنها مركزية في التأسيس لنظريته متمثلة في المجتمع، بصفته «نظام منصف من التعاون... من جيل إلى الجيل الذي يليه»[20]، أي بصورة مستدامة. وقد صاغ هذه الفكرة، بما جعلها مرتبطة بفكرتين أخريين مكملتين هما، فكرة «المجتمع حسن التنظيم» أو المجتمع السياسي المثالي وفكرة «المواطنين [بوصفهم] أحرارًا ومتساوين»[21].

1 - المجتمع التعاوني المنصف

يحدد رولز ثلاث سمات جوهرية للمجتمع بوصفه نظامًا تعاونيًا، كالتالي[22]:

أ - التعاون فيه يتم بوحي من معايير يقر بها عامة المواطنين.

ب - شروط التعاون فيه منصفة، بمعنى أنها تعبّر عن المبادلة بالمثل (التبادلية Reciprocity)[23]، الأمر الذي يلاحظ عند تناول الجزء الثاني من المبدأ الثاني للعدالة (مبدأ الفرق)، أن من شأنه تحقيقه، فهو يعبّر عن الأخوة الاجتماعية و«**التكافل الاجتماعي**»[24].

ج - تتضمن فكرة التعاون المنفعة العقلانية لكل مشارك فيه، وفق خيره الخاص. وما يتم التركيز عليه دائمًا يتمثل في «تعيين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي» من خلال تحديد «الحقوق والواجبات الأساسية التي تعيّنها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة»، وتنظيم «تقسيم الفوائد [المنافع] الناجمة عن التعاون... وتوزيع الأعباء الضرورية للمحافظة عليها»[25].

(20) رولز، قانون الشعوب، ص 92.
(21) رولز، قانون الشعوب، ص 92.
(22) انظر تفصيل ذلك في: رولز، قانون الشعوب، ص 93-94.
(23) رولز، نظرية في العدالة، ص 142.
(24) رولز، نظرية في العدالة، ص 145.
(25) رولز، العدالة كإنصاف، ص 95.

وهنا، لا بد مـن ملاحظة أن المجتمع التعاوني المنصـف يمثّل مجتمعًا منظمًا بالمؤسسات، أي إنه يمثّل مجتمعًا سياسيًا منظمًا تنظيمًا حسنًا.

2 – المجتمع السياسي حسن التنظيم

بما أن المجتمع المقصود يمثل مجتمعًا متميـزًا بالتعددية المعقولة التي تعني وجـود اختلافات بين مكوناتـه وأعضائه، لكنها تظـل مقبولة ومفهومة، في ظل المؤسسـات الديمقراطية الحرة، إذ يقرّ كل طرف فيها بحق الآخر في الاختلاف، لا مندوحة عن حل يأتي من خارج هذه الاختلافات (دينية وفلسفية وأيديولوجية... إلخ)، والنظر إلى المجتمع بوصفه مجتمعًا سياسـيًا متميزًا عن المتّحد الاجتماعي، فهـو «مغلق... [لأننا] لا ندخله ولا نغـادره، والواقع أننا لا نسـتطيع... [وذلك] بإرادتنا»[26]. الأمر الذي يثير أسئلة بشأن حقيقة الحرية التي يتمتع بها المواطنون في مجتمـع ديمقراطي[27]، ومنها: هل هذه الحريات والحقوق المعلنة (في الدسـتور مثلًا) صورية لا معنى لهـا[28]؟ لذا كان لا بد من البحث في صفات الوضع الأمثل والممكن لمجتمع ديمقراطي دسـتوري مؤسـس على مبادئ عادلة[29]. فالمجتمع الديمقراطي ذو الدسـتور المؤسس على مبادئ عادلة يمثّل ما سـماه رولز «المجتمع حسـن التنظيم» الذي يحدده بحقائق أساسية ثلاث تتلخص في التالي:

أ – إنه «مجتمع يقبـل كل واحد فيه، ويعرف أن كل واحـد مثله يقبل... مبادئ العدالة السياسية ذاتها»، فهذه المبادئ يتم الاتفاق عليها اتفاقًا مسوَّغًا في العقل العام ومعبرًا عن الإرادة العامة.

ب – إن فكرة «البنية الأساسية للمجتمع»، وهي تعني «مؤسساته السياسية

(26) رولز، العدالة كإنصاف، ص 145 و368.
(27) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 90.
(28) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 358.
(29) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 358.

والاجتماعية الرئيسة، وطريقة ترابطها في نظام تعاوني»، لها وجاهة وقبول عام من ناحية قدرتها على تحقيق العدالة.

ج - إن مواطنيه يمتلكون حسًّا فعالًا بالعدالة، فهم يعملون وفق مقتضياتها وإلزاماتها[30] في المؤسسات والحياة العامة.

على الرغم من مثالية، أو عدم واقعية، فكرة المجتمع حسن التنظيم، كما يبدو في وصف رولز لها[31]، ولا سيما أنه لا يغفل فيها عن واقع التعدد في الاعتقادات الشاملة التي تتمثل في كل «ما له قيمة في حياة الإنسان ومثله العليا، فضلًا عن مُثل علاقات الصداقة والعائلة والجماعات»[32]، إلا أن من شأنها (الفكرة) خدمة مفهوم سياسي للعدالة، لأنها تمثّل عند ملاءمة الأخير لها، معيارًا لمقارنة المفاهيم الأخرى ذات الصلة، فضلًا عن مساعدتها في «تعيين الفكرة المركزية المنظمة للتعاون الاجتماعي»[33]. وفي هذا السياق، يميز رولز بين فكرة المجتمع حسن التنظيم بالمعنى السابق وبين فكرته بمعنى مشابه، إلا من ناحية أن أعضاءه يقبلون جميعًا مفهومًا خاصًا للعدالة قد يكون سياسيًا، لكنه يتخذ صورة العقيدة الشاملة (دينية، فلسفية، أيديولوجية... إلخ). الأمر الذي لا وجود له في واقع التعددية المعقولة التي تميز المجتمع الديمقراطي، والذي يكون اتفاق المواطنين على مفاهيم سياسية للعدالة بسببه أمرًا ممكنًا[34]، فالليبرالية السياسية تمثل، في ظل التعددية المعقولة لمجتمع ديمقراطي غير مستند إلى توافق يتخذ صورة العقيدة الشاملة، ما «يوفر أساسًا كافيًا وأكثر معقولية.. لوحدة اجتماعية... إلخ»[35].

---

(30) رولز، العدالة كإنصاف، ص 97، و John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 35.

(31) انظر: Rawls, pp. xvi and 35.

(32) Rawls, p. 13.

(33) رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

(34) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

(35) رولز، العدالة كإنصاف، ص 98.

ثانيًا: مؤسسات المجتمع الأساسية:
البنية الأساسية بوصفها موضوعًا رئيسًا للعدالة

يؤكد رولز أن مؤسسات المجتمع التي دعاها «البنية الأساسية» تمثّل الموضوع الرئيس للعدالة التي يبحث عنها في مجتمع ديمقراطي، لأن آثارها على «أهداف المواطنين وطموحاتهم وخلقهم و... فرصهم وقدرتهم على الاستفادة منها، هي آثار منتشرة وحاضرة منذ بداية الحياة»[36]. الأمر الذي كان لروسو سبق التنبه إلى أهميته، في حين غفل عنه لوك، كما مر معنا[37]. ولتحقيق المطلوب من جعل البنية الأساسية موضوع العدالة الرئيس، يحدد رولز المقصود بها، من حيث الوظيفة، بالقول إنها تمثل «الطريقة [الآلية] التي تتلاءم بحسبها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسة، فتدخل في نظام تعاون اجتماعي، وطريقة تعيينها الحقوق والواجبات الأساسية، وتنظيمها لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن». أما من حيث المضمون، فهي «تشمل القانون السياسي ذا القضاء المستقل، وصورًا من [ملكية] معترفٍ بها قانونيًا، وبنية الاقتصاد (مثلًا، نظام أسواق متنافسة، وملكية خاصة لوسائل الانتاج)،...والأسرة في صورة من صورها»[38]. وبهذا يضع الليبرالية الاقتصادية، بصفتها اقتصادَ سوق وتأكيدًا للملكية الفردية، ضمن سياقها الاجتماعي العام، فهي بُعد من أبعاده، لا بديلًا كليًا منه، كما تحاول الليبرالية الجديدة تأكيده[39].

---

(36) رولز، العدالة كإنصاف، ص 99.

(37) هذا ما أكده (روسو) عندما انتبه إلى أن ترتيبات المجتمع ومؤسساته ذات أثر كبير في تكريس الحالات اللاحقة المرتبطة بالتفاوت وغيره من مظاهر الظلم الاجتماعي السياسي الاقتصادي، وهو ما فات لوك عندما انطلق من حالة أصلية أولى عادلة حاز فيها الناس ممتلكاتهم بصورة عادلة، من دون الاكتراث بالحالات الظالمة اللاحقة التي من شأن مؤسسات المجتمع تكريسها، إن لم يكن خلقها (نوقشت هذه الأفكار بقليل من التفصيل في «الملكية أصل التفاوت (روسو)» و«بين مجالي العدالة الأضيق والأوسع: لوك ورولز» في الفصل الثاني من هذا الكتاب).

(38) رولز، العدالة كإنصاف، ص 98-99. وانظر عن الأسرة بوصفها جزءًا من البنية الأساسية في: رولز، قانون الشعوب، ص 206-213.

(39) ممثلة بهايك وفريدمان وأشياعهما كما رأينا في «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

يعتقد رولز أن البنية الأساسية، بما تشمله وبما تؤديه من دور، تُعدّ في منزلة «الإطار الاجتماعي الخلفي الذي تجري في داخله نشاطات الجمعيات [المتحدات] والأفراد»، لذا فإن ضبط بنيتها وآليات عملها بمبادئ عادلة يؤدي إلى تحقيق «العدالة الخلفية»[40] الإطارية. بمعنى أن الأمور تجري بحيث «تترك للأفراد والجمعيات الحرية لتحقيق غاياتهم [المسموح بها] في إطار البنية الأساسية، مطمئنين لمعرفتهم أن الترتيبات الضرورية للحفاظ على العدالة الخلفية مطبّقة، في مكان آخر، في النظام الاجتماعي»[41]، من دون أن يعني ذلك اتجاه البحث إلى التركيز على مبادئ عادلة لتنظيم المؤسسات والمتحدات الاجتماعية من الداخل، وإنما لتنظيم البنية الأساسية، بوصفها كلًا متكاملًا. ومن شأن هذا وضع محددات غير مباشرة على عمل المؤسسات والمتحدات لتوجيه عملها الداخلي، بما يتفق مع مبادئ عادلة.

بكلمة أخرى، إن العمل يجري على مستويين، الأول ينظم «البنية الأساسية على مدى الزمن... مصممة للمحافظة على العدالة الخلفية من جيل إلى الجيل الذي يليه»، أما الثاني فيعمل لتنظيم «المعاملات... الحرة... بين الأفراد والجمعيات... [و] إن وجود عيوب في أي نوع من المبادئ [قد يؤدي إلى] إخفاق خطير في مفهوم العدالة..».[42] وكمثال على ذلك، يجب إدخال قوانين معينة في قانون الأسرة لمنع الظلم الواقع على النساء وكل ما من شأنه خرق مبادئ المساواة المنصفة في الفرص[43]، والحريات والحقوق الإنسانية الأساسية عمومًا. بناء عليه، فإن ما يتم العمل عليه عند رولز لا يعنى بدرجة رئيسة إلا بتوجيه البنية الأساسية وتنظيمها، بوصفها كلًا متكاملًا، على أسس عادلة أهمها المساواة بين المواطنين إلى جانب ضمان حرياتهم الأساسية، الأمر الذي يبقيها في نطاق القيم والمبادئ السياسية بحدود واضحة نسبيًا مع غيرها من ذي الصلة، ولا سيما النطاق الاجتماعي الثقافي

(40) رولز، العدالة كإنصاف، ص 99.
(41) رولز، العدالة كإنصاف، ص 166.
(42) رولز، العدالة كإنصاف، ص 165.
(43) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 99-100.

الذي يدعـوه رولز بالمحلي في مقابـل النطاق الأهلي بوصفـه مركز اهتمام نظريته، وهـذان مختلفان بدورهما عـن العالمي الذي أفرد له بحثًا مسـتقلًا بعنوان قانون الشعوب[44].

جعل اشـتغال رولز على هذا المفهوم للبنية الأساسية همه الأول منصبًا على البحث عن دسـتور مؤسَّـس على مبـادئ عادلة تراعي ظـروف الواقع والتاريـخ، لكنهـا تظل مثاليـة لا تخرج عـن الأدوار المرجوة من الفلسـفة السياسـية، ويتمثل أكثرهـا أهمية في البحث عـن يوتوبيا متجـاوزة لأوجه القصور القائمة في السياق الليبرالي العام عبر «سـبر حدود العملي الواقعي» والبحث في «المدى الذي يمكن لنظام ديمقراطي أن يحقق في عالمنا، تحقيقًا كاملًا قيمه السياسـية المناسـبة»، الأمر الذي يقود بدوره إلى تكوين السؤال الجوهري التالـي: «أي مفهوم للعدالـة أكثر ملاءمة لمجتمـع ديمقراطي؟». فالبحث يجري عن نظرية مثالية من شـأنها «الإرشاد في مجال التفكير بنظرية غير مثاليـة»،[45] أي واقعيـة. وعمومًا، إن مـا يرجى من تثبيت فكـرة البنية الأساسـية يتمثّل في تأكيد أنها مثاليًـا، أي في مجتمع حسـن التنظيم، يجب أن تكـون «مصممة لتحقيق أهـداف ومقاصد التعـاون الاجتماعي المنصف عبـر الزمن، وهي جوهريـة لحفظ العدالـة الخلفية [الإطاريـة]، مثل القيمة المنصفة للحريات الأساسـية والمساواة المنصفة بالفرص، و... لجعل ظواهر اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية تسهم بطريقة فعالة في الخير العام... [و] منفعة أعضاء المجتمع الأقـل [حظًا وامتيـازًا]...»[46]. إن رولز يضع، بقوله هذا، يده على جوهر ما يراد تحقيقه من العمل على مسـتوى البنية الأساسية،

(44) رولز، العدالـة كإنصاف، ص 101 و104. يفيـد رولز هنا من فكرة كانـط عن العدالة العالمية والسـلام العالمي في كتابه مشروع للسلام الدائم وقد اسـتعار منه مفاهيم واستخدامات منها: العقد (الوضع) الأصلي وقانون الشعوب، كما أشير سابقًا. انظر فقرتي «العقد مصدرًا للحق والواجب (كانط)» و«من كانط إلى رولز» في الفصل الثاني من هذا الكتاب. انظر أيضًا: إيمانويل كانت، مشروع للسـلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبـة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 40.

(45) رولز، العدالة كإنصاف، ص 103.

(46) رولز، العدالة كإنصاف، ص 163.

متمثلًا في الاشتغال على صيغة معقولة يوافق عليها جميع المواطنين في شأن تدخّل مؤسسات الدولة والمجتمع في تنظيم التوزيعات والتفاوتات بما يعود على الجميع بالفائدة، ولا سيما الأكثر فقرًا أو الأقل حظًا وانتفاعًا من دون أن يكون ذلك على حساب الحقوق والحريات الأساسية الأخرى. بمعنى أنه يريد لنظريته في العدالة ملامسة الحلول الممكنة للمشكلات والتناقضات التي عرضها البحث في السياق الليبرالي العام، ولا سيما في ما خص الحريات وعلاقتها بالتفاوت وصلة ذلك بالقدرة أو التمكين بالمعنى الذي قاربه أمارتيا سِن في كتابه **فكرة العدالة**[47]، الأمر الذي لا يستقيم إلا عندما «تعمل المؤسسات الخلفية على إبقاء المشاركة في الملكية والثروة متعادلة، بما فيه الكفاية عبر الزمن وذلك للمحافظة على القيمة المنصفة للحريات السياسية وللمساواة المنصفة بالفرص على مدى الأجيال... لمنع ظواهر التمركز المتطرف للقوة الخاصة»[48]. بناء على ذلك لا بد، في سياق تأكيد دور البنية الأساسية ووظيفتها، من الإجابة عن هذا السؤال: ما الخصائص التي تتوافر لها وتجعل منها مادة مهمة حاسمة إلى درجة عدّها الموضوع الرئيس للعدالة؟ الحق أن البنية الأساسية تكتسب أهمية بالغة لسببين رئيسين، يرتبط **أولهما** بكيفية عملها وطبيعة المبادئ التي يرجى منها تنظيمها، بما يضمن التحقق المستدام للعدالة الخلفية الإطارية، ما يترتب عليه تمييز قانوني مهم بين الدستوري والمدني. ويأتي **الثاني** من تأثيرها العميق في المواطنين الفاعلين فيها والموجودين بين ظهرانيها وفي ظل ترتيباتها، كما يتأتى من الدور الذي تمارسه في تنظيم حالات المساواة في توقعات المواطنين، ولا سيما أنهم معرضون في حياتهم لطوارئ واحتمالات كثيرة لا معيار لضبطها.

---

(47) تطرقنا إلى ذلك في في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب: «نقد واقعي نسبي (سِن): العدالة حرية والحرية تمكينًا والتمكين تنمية».

(48) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 162. يضيف رولز في هذا الموضع قائلًا: «وهم يفعلون هذا بفضل قوانين تنظم التوريث بالوصية ووراثة الملكية، وبوسائل أخرى مثل الضرائب». انظر بشأن ما يرجى وما يمكن أن تمارسه المؤسسات الخلفية في منع التطرف في توزيع مكامن القوة والضعف (بكل معانيها): رولز، **نظرية في العدالة**، ص 344-355.

1 - الدستوري والمدني: لوك ورولز

لا بد، في سياق إدراك مشـكلات العدالة الأساسية ومستويات اشتغالها، من الإشارة إلى قصور مهم في فلسـفة لوك للعدالة التعاقدية متمثلٍ في إغفالها دور المؤسسـات في ضمان اسـتدامة العدالة، فهي تقرر، كما أشير سابقًا[49]، أن الناس قد حازوا في لحظة مفترضة حقوقًا أساسـية مختلفة، ولا سـيما في الملكية. وبالتالي، فإنهم إذا ما احترموا هـذه الحقوق وأدّوا الواجبات المترتبة عليهم حيالها، فإن جميع الأوضاع اللاحقة تكون عادلة بالضرورة. وبناء عليه، يمكننا القول إن لوك لا يواجه أسـئلة أساسـية ملحة مثل: مـا الضامن لتحقق العدالة لاحقًا؟ وهل يكـون تحقق العدالة تلقائيًا من دون تدخل المؤسسـات الاجتماعية والسياسية لتعديل الانحرافات ومنع التراكمات الحاصلة في الثروة وغيرها من مصادر القوة ومكامنها التي من شأنها التأثير في «المساواة المنصفة في الفرص والقيمة المنصفة للحريات الأساسية»؟[50] كما أنه لا يخرج في هذا عن المبادئ التقليدية التي سـاهم في التنظير لهـا متمثلة في عدم التدخل، لأن يدًا خفية من شأنها تنظيم الأمور والخروج بها وفق محصلة نهائية عادلة أو غير ظالمة، فضلًا عن أن لسـان حال فكرته ومقالته لا يتعامل مع المجتمع على أنه تعاوني تشاركي وتبادلي منتج.

يظل توزيع الحيازات خاضعًا لعملية تفاعلية مسـتمرة ومتأثرًا بها. الأمر الذي يجعل مادة التوزيع غير سـاكنة أو محددة سـلفًا، بحيـث ينبغي ألا يتم التوزيع العادل وفـق آلية تحديد الحصص كما تقتضـي النفعية. وحتى لو كان لوك، كما يُفهم من سـياق فكرته، يتحدث عن تدخل مؤسسة القانون ووسائل تأييدها متمثلة في الدولة وأجهزتها المعنية بإنفاذ القانون (دولة الحارس الليلي) لضمان التزام متطلبـات الحق والواجب المرتبطين بالملكيـة والثروة - وهذا صحيح بلا شك - إلا أنه لا يضمن منع التراكم المفرط بطرق شرعية كالتوريث

---

(49) في «الملكية أصـل المدنية (لوك)» و«بين مجالي العدالة الأضيق والأوسـع: لوك ورولز» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(50) رولز، العدالة كإنصاف، ص 163-164.

والعمل الحر وغير ذلك. وبهذا تكون فكرة لوك صحيحة في منع التراكم الناجم عن الانحرافات والأعمال غير الشرعية، أي في المستويين الفردي وذلك المرتبط بالمتحدات الاجتماعية، لكنها لا تستقيم في المستويات الاجتماعية السياسية والاقتصادية الكليّة الكبرى. هكذا تكون رؤية لوك للعدالة ليست إلا رؤية تأسيسية قانونية في المستوى الأدنى من الذي أراد رولز لنظريته في العدالة أن تكون. بكلمة أخرى: اشتغل لوك في سياق التأسيس للعدالة التي يعبّر عنها القانون المدني، بوصفه قانونًا خاصًا، وفق الاصطلاح القانوني الدقيق، في حين تشتغل نظرية رولز على مستوى التأسيس للعدالة التي يعبّر عنها القانون الأساسي أو الدستور، بوصفه وثيقة تنص على تحديد كل ما يأتي دونها من شرعيات وأصلًا للقانون العام، عمومًا[51]. وبناء على ذلك، يمكننا القول إن من شأن الاشتغال على مستوى البنية الأساسية لتنظيمها وتوجيهها وفق مبادئ عادلة، ضمان تحقيق العدالة الخلفية الإطارية بصورة مستدامة، مع الانتباه إلى أن المستوى الذي تعمل رؤية لوك فيه لا بد من أن يكون منسجمًا مع متطلبات العدالة في المستوى الذي يشتغل عليه رولز، إذ إنه من «الضروري.. تنظيم كيفية اكتساب... الملكية... من أجل جعل توزيعها أقرب إلى المساواة، ولتوفير مساواة منصفة بالفرص»[52]، الأمر الذي لا يخرج عن المعنى الذي أشير إليه أعلاه، فالعلاقة بين مستويي الاشتغال على العدالة، من أجل ضمان التحقق والاستدامة، تمثّل علاقة كلي بجزئي وعام بخاص.

2 - تنظيم التفاوت

يتمثل السبب الثاني الموجب للنظر إلى البنية الأساسية موضوعًا رئيسًا للعدالة في تأثيرها الكبير والمستدام في حياة المواطنين الذين لا يستقيم أخلاقيًا

(51) عن التمييز بين معنيي وموضوعَيْ كلٍّ من القانون الخاص والعام، انظر مثلًا: محمد عبد الله، محمد البيات وعماد قطان، مدخل إلى علم القانون (دمشق: جامعة دمشق، 2010)، ص 26 و32-34. وانظر أيضًا: يوسف شباط [وآخ.]، القانون الدستوري (دمشق: جامعة دمشق، 2010)، ص 8 و13-15.

(52) رولز، العدالة كإنصاف، ص 165.

تركهم عند حدود التفاوت الاعتباطي الطبيعي والاجتماعي القبلي وإلى طوارئ وصروف الزمن اللاحقة التي تؤثر في توقعاتهم المشروعة[53]. وبما أن المجتمع حسن التنظيم يسمح ببعض حالات اللامساواة المرتبطة بالكفاءة والتكامل والنفع المشترك، لا بد من تنظيم هذه الحالات. الأمر الذي تناط مهمة تحقيقه ومتابعته بالبنية الأساسية بالإضافة إلى كونها مصممة بما يتفق ومبادئ عادلة من أجل تحقيق «مقاصد اجتماعية» تتمثل في التعاون الاجتماعي المنصف بين مواطنين أحرار ومتساوين، بالمعنى السياسي المتمثل في المواطنة[54]. بهذا المعنى، إن مجتمعًا حسن التنظيم يقتضي وجود مواطنين يقرّون لبعضهم بالحرية والمساواة، وعلى البنية الأساسية أن تعتني بهم، من هذه الناحية، أي من الناحية التربوية إلى جانب وظيفتها القانونية والسياسية والاقتصادية من أجل ترسيخ الثقافة السياسية لديهم، ولا سيما تلك المتعلقة بالعدالة، لتصير مكونًا رئيسًا في عقلهم العام. ولا شك في أنّ ترك المواطنين من دون هذه العناية والمتابعة والعمل يقلّل من فرص تحقق المثل السياسية المطلوبة[55].

إن دور البنية الأساسية يمتد عمومًا، بالإضافة إلى تنظيم ما هو قائم، إلى ما يخلق أهدافًا وقيمًا جديدة وإلى العمل على تطوير الاستعدادات والمواهب وتهذيبها وتوجيهها وتحفيزها ودعمها. وفي مجتمع حسن التنظيم، يصب هذا في تحقيق هدف أساس يتمثل في تطوير «القوى الأخلاقية»[56] عند المواطنين، ليكونوا متعاونين وأحرارًا متساوين. وبهذا، تظل البنية الأساسية، إذا ما صُممت وعُملت وفق مبادئ عادلة، ضمانًا حقيقيًا لاستقرار العدالة التي يكمن جانبها الإجرائي في القواعد التي تضبط عمل المؤسسات وتنظم سيرها باتجاه المقاصد النهائية للتعاون الاجتماعي المنصف المستدام، الأمر الذي يجعل

(53) يتم توضيح معنى التوقعات المشروعة في «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(54) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 167-168.

(55) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 169.

(56) يتم توضيح معنى القوى الأخلاقية في: «أعضاء المجتمع السياسي: المواطنون» في الفصل الحالي.

تحقيقُه المواطنين أكثر ثقة وشـعورًا بأنهم يعامَلون بإنصاف، ولا سـيما في ما خص حـالات التفاوت الضرورية في تحسـين الأداء التعاوني المنتج، فهذا ما يجب أن يكون عليه المجتمع التعاوني المنصف حسن التنظيم[57].

أخيرًا، وعلى الرغم من أهمية البنية الأساسـية، بصفتها موضوعًا رئيسًـا للعدالة، لا بد مـن الانتباه إلى أنها لا تأخذ أهميتهـا إلا من حيث قدرتها على التأثير في ضمان الحقوق والحريات الأساسـية المتمثلة في مساعدة المواطنين على تطوير قواهم الأخلاقية ومنع تكريس مظاهر التفاوت، باستثناء الضروري وغير المفـرط منها. وبناء عليه، يظـل الفرد المسـتهدف بالحقوق والحريات حجر أسـاس الفهم الليبرالي للمجتمع السياسي بالمعنى الذي يقدمه رولز، أي بمعنى المجتمع حسـن التنظيم بمواطنين أحرار ومتساوين، فماذا يعني ذلك؟ وما القوى الأخلاقية التي تحتل مركزًا مهمًا فـي مفهومي المواطنة والمجتمع الديمقراطي المثالي المقصود؟

ثالثًا: أعضاء المجتمع السياسي: المواطنون

يرى رولز، ابتداء، أن أعضاء المجتمع السياسـي المنخرطين في التعاون المسـتدام يعدّون مواطنين بالمعنى الأمثل للمواطنة، فهم أحرار ومتسـاوون، وأن من شأن العمل بمقتضى مبادئ العدالة السياسية التي يجري الاشتغال على تأكيدها جعل هـذا المعنى متحققًا في الواقع لا مجرد قـول زائف[58]. كما أن توافر الحرية والمساواة يمثّل شرطًا أساسًـا لتحقيق هذا التعاون بصورة مثالية، فالمواطنون ينخرطون فيه بإرادة حـرة وبقناعة كاملة حول الخيرين الاجتماعي والفردي الحاصلين فيه، وهم متسـاوون في تحمل الأعباء والمسؤوليات كما في جني المنافع والخيرات، لا بمعنى المقايضة، وإنمـا التبادل الذي يعبّر عنه

---

(57) انظر: رولـز، العدالة كإنصـاف، ص 169-171. لتوضيح الفكـرة توضيحًا أفضل نورد تعريف رولز لكلمة «خلقية» الواردة في عبارة «العدالـة الخلفية» إذ «يقصد بها الدلالة على قواعد معينة يجب أن تشـتمل عليها البنية الأساسـية باعتبارها نظام تعاون اجتماعي لكي يظل هذا النظام منصفًا عبر الزمن، من جيل إلى الجيل الذي يليه» (ص 161).

(58) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 90.

مبدأ الفرق في العدالة إنصافًا، كما سنرى، الأمر الذي يعني أن المواطنين في وضعيتهم المثالية يتمتعون بسمتي المعقولية والعقلانية، كما يعني أن القوى الأخلاقية الضرورية لقبولهم مبادئ عامة للعدالة، ومن ثم العمل وفقًا لمقتضياتها، تكون حاضرة وفاعلة. فبأي معنى يستخدم رولز العقلانية والمعقولية في وصف المواطنين الأحرار والمتساوين، وما القوى الأخلاقية؟ ولماذا كان توافرها ضروريًا في التأسيس لنظرية في العدالة تستهدف مجتمعًا ديمقراطيًا؟

1 - العقلانية والمعقولية

يطلَق وصف المعقول على سلوك الشخص المتعاون المستعد لاقتراح ما يحتاج إليه من مبادئ من شأنها تعيين شروط منصفة يراها جميع المنخرطين في التعاون كذلك، فهو المستعد لقبول ما يقترحه الآخرون ويرى أنه منصف ويحقق شرط التعاون الديمقراطي بين أشخاص أحرار ومتساوين. والأهم، في هذا السياق، يتمثل في احترام الشخص هذه المبادئ، حتى لو كانت ضد منفعته الخاصة بشرط أن يحترمها أقرانه أو مواطنوه. وبالتالي، فإنه يعدّ من غير المعقول عدم الاستعداد للمشاركة في اقتراح المبادئ وعدم احترام ما يتوقَع احترامه من طرف النظراء المنخرطين في التعاون. كما أن التطرف في اللامعقولية يتجلى عندما يبدي شخص ما استعداده للمشاركة في مبادئ التعاون المنصفة ولاحترامها مع الاستعداد المضمر لانتهاكها كلما أتيحت له الفرصة حال تعارضها مع مصالحه الخاصة. إذ إن ما يبدو معقولًا قد لا يكون عقلانيًا، ومن ذلك مثلًا أنه من العقلاني، لا من المعقول، استخدام البعض مواقعهم السلطوية لتحقيق منافعهم الخاصة. وبهذا، فإن الحس الأخلاقي المشترك والحساسية الأخلاقية يدخلان في إطار المعقول[59]، بمعنى أن العقلانية المتمثلة في حساب المنافع والمضار ليست دائمًا غير مشروعة بالمعنى المعقول، لكنها بلا شك ليست مشروعة دائمًا، ومن ثم فإن كلًا من

(59) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 94-95.

العقلانية والمعقولية ضروريتان إذا تلازمتا وجرى التوفيق بينهما وتكاملتا في الشخص (المواطن) الأخلاقي الذي يغدو بهما حاملًا قوتين أو استعدادين يدعوهما رولز «القوتين الأخلاقيتين».

2 - القوتان الأخلاقيتان: المواطن المثالي أو الشخص السياسي الأخلاقي

يحدد رولز المقصود بالقوتين الأخلاقيتين، كالتالي:

أ - المعقولية: تتمثل في القدرة على «الحس بالعدالة، وتعني القدرة على الفهم... والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية» التي يتوقَع منها «تعيين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي».

ب - العقلانية: تتمثل في «القدرة على تحصيل مفهوم للخير... ومتابعته...». ومفهوم الخير يعني هنا الغايات والمقاصد التي من شأن بلوغها جعل حياة الشخص ذات قيمة[60]، بما في ذلك طبعًا غايات ومقاصد الخصوصيات الثقافية والعقائدية أو المتحدات. إن حيازة هاتين القوتين

(60) رولز، العدالة كإنصاف، ص 112. يتفق ريكور مع رولز في أهمية الحس بالعدالة، إذ يعده المسمى الأنسب لها من الناحية الأخلاقية التأسيسية. انظر: ريكور، ص 388. كما أن رولز يأخذ عند التأسيس الأخلاقي للعدالة المعبّر عنه بالحس بالعدالة بالمقاربة الأرسطية للفضائل وأولاها العدالة بصفتها حدًا أوسط بين حدي الإحسان (إفراط) والجور أو الظلم (تفريط)، فهو يقول: «الأشخاص [الأفقر] ليسوا... من يستحقون إحساننا» (ص 300). وثانيًا «إن ما تزعمه العدالة إنصافًا... أنه في مجتمع حسن التنظيم لا تؤدي العملية الاجتماعية... إلى ظلم سياسي» (ص 349-350). وثالثًا «العدالة هي الفضيلة الأولى...». انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 29-30. فالعدل المؤسسي يتجلى في عدم تكريس الظلم المتمثل في غياب الاستحقاق الأخلاقي الذي يؤدي إلى الحس بالغبن وبضرورة تحقيق العدالة (نوقشت في «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» في الفصل السادس من هذا الكتاب). وفي ما يأتي نص تم فيه تكثيف الفكرة بصورة جامعة: «إن كل نظرية في العدالة لها أصل في واقع الظلم. ليس فقط...، لأن الظلم يغرز جذوره في الإجابات عن الظروف التي نشعر فيها بالسخط، أو التي يكون فيها حسنا بالعدالة مدعوًا لأن يبدي رأيًا انطلاقًا من الأشكال المنفعلة لحسنا، بالامتهان الأخلاقي، بل خصوصًا وأوليًا لأن واقع الظلم يولد نزاعات وخلافات.. [ولأن] كفاءتنا المعيارية الطبيعية - عقلنا العملي - مقبولة بالخلفية الاجتماعية التي يمكن أن ينوجد فيها عمل منصف تقوم به المؤسسات وممارسات.. الحكم». انظر: أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟ ترجمة أنطوان سيف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 328.

شـرط غير كافٍ للانخراط في التعـاون المتبادل بصورة مسـتدامة، إذ لا بد مـن أن يتميز حاملوها بالحرص على احترام شـروط التعـاون المنصفة التي من المفترض أنهم يتوافقون عليها[61]، لإدراكهم المسـبق أنها في مصلحتهم ذاتها، وفقًا للحسـابات العقلانية واعتبارات المعقولية. كما أن هاتين القوتين تعدّان أساسًـا للوقوف على مفهوم سياسـي للشـخص، فهو مفهوم معياري سياسي لا ميتافيزيقي فلسفي ولا سيكولوجي، من دون نفي إمكان الجمع بين هذه الأبعاد المختلفة[62]، إلا أن الأولوية التأسيسـية تظل متمثلة في المستوى السياسـي الذي يسـتمد جذوره مـن ثقافة المجتمـع الديمقراطـي وأدبياته «كالدسـاتير وإعلانات حقوق الإنسان» وتفسـيراتها التاريخية والأعمال التي كتبت في الفلسفة السياسية الخاصة به[63].

3 - أحرار ومتساوون

هكذا، يمضي رولز في التأسـيس لمعاني المسـاواة والحرية، بوصفهما أصل التنظير الليبرالي السياسـي (الديمقراطي) المثالـي، وفقًا لمفهوم القوى الأخلاقية، فيقرر أن المواطنين يعدّون متسـاوين، بمعنى أنهـم «يتمتعون إلى الحد الأدنى الجوهـري، بالقوى الأخلاقيـة الضرورية للانخـراط في تعاون اجتماعي» مسـتدام، فأسـاس المسـاواة يكمن في التمتع بالقدرات الأخلاقية وغيرها بالحد الأدنى الكافي للمشاركة في التعاون الاجتماعي المنصف، الأمر الذي يعبَّر عنه بالمسـاواة الكاملة التي يكون عليها ممثلو المواطنين من تناظر وندية في أثناء الاتفاق على مبادئ للعدالة[64]، كما سنرى في الوضع الأصلي، أي من خلال المساواة الضرورية للتعاون والاتفاق وفق صيغة ديمقراطية مثالية. إن لعدّ «القوى الأخلاقية أساسًـا للمسـاواة» بين المواطنيـن، أهمية كبيرة في فهم المجتمع السياسـي وتمييزه عن المتحدات الاجتماعية التي تندرج ضمنه،

(61) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 112-113.
(62) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 113.
(63) رولز، العدالة كإنصاف، ص 113.
(64) رولز، العدالة كإنصاف، ص 114.

ومنها مثلًا الروابط والتجمعات الدينية كالكنائس والمذاهب والعقائد[65]، إذ يشترك الناس فيها بقيم وغايات مشتركة عديدة ومتعارضة في أحايين كثيرة، وهي تختلف عن تلك التي يشترك بها المواطنون في المجتمع السياسي، فهم «يؤكدون الدستور وقيمه السياسية» فحسب، لأن غايتهم القصوى تتمثل في «توفير العدالة... كما تقتضي ترتيبات المجتمع»[66]، الأمر الذي يؤسس رولز، عبره وبما يمثل من أفكار، لفهم الحرية في المجتمع الديمقراطي، فالمواطنون يولدون - وقد ينضوون لاحقًا - في متحدات وثقافات مختلفة، فيما يشتركون جميعًا في كونهم أعضاء في مجتمع سياسي. وهذا يعني، مثلًا، أنه إذا كان الارتداد أو الإلحاد جريمة بالنسبة إلى المتحد الديني، فإنه ليس كذلك بالنسبة إلى الحريات الدستورية التي تحكم الحياة العامة. ولعله من المفيد، هنا، ملاحظة أنه في حين تندرج القيم والغايات المشتركة للمتحدات في «باب الخير»[67]، فإن ما يحكم المجتمع السياسي يمثل الحق المعبَّر عنه بالدستور الذي يفترض أن يكون مؤسَّسًا على مبادئ عادلة وشاملًا الحقوق والحريات الأساسية التي على التشريع التقيد بحدودها[68]، وهو ما سنلاحظ أنه فكرة حاسمة ومركزية في فهم العدالة التي يشتغل رولز عليها، فهي مشيدة على مبادئ الحق، من حيث هو أولوية إزاء الخير[69].

إن المواطنين في المجتمع الديمقراطي المثالي قادرون، بحكم تمتعهم بالقوى الأخلاقية كما جرى تحديدها، على مراجعة مفاهيمهم للخير الذي يخص متحداتهم الاجتماعية، بالإضافة إلى غاياتهم الفردية. وهذا ما يكون في ظل المجتمع السياسي الذي لا تتغير علاقتهم القانونية به في إثر ذلك، فضلًا

(65) للتوسع في علاقة العقائد الدينية بالعقل العام المعبر عن قيم سياسية، انظر: رولز، قانون الشعوب، ص 199-202.

(66) رولز، قانون الشعوب، ص 114-115.

(67) رولز، قانون الشعوب، ص 115.

(68) رولز، قانون الشعوب، ص 309.

(69) تناقَش الفكرة في «أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب.

عن أن هويتهـم العامة تبقى كما هـي، إذ يحافظون على ذواتهم كما كانت، بمعزل عن أي تغيير في مستوى الخير والنفع الذي ينشدونه أو يحوزونه[70]، فهوية الذات تُحدد في مستوى القوانين الأساسية (الدساتير)، حيث تتعيّن الحقوق والواجبات. وبالتالي فإن المواطن، كما في المثال السابق، لا يتأثر من حيث هو شخص سياسي بقضايا الولاء الديني أو الثقافي... إلخ، لأن مفهوم المواطنة بهذا المعنى منسجم مع مفهوم المجتمع التعاوني المنصف بالمعنى الموضّح آنفًا، ولا سيما من ناحية أنه يهدف في نهاية المطاف إلى تحقيق «المنفعة المشتركة بين مواطنين أحرار ومتساوين»[71]. وبما أن للمواطنين غايات والتزامات سياسية وغير سياسية لأنهم يعيشون في الوقت نفسه في متحدات مختلفة وغالبًا ما تكون متخالفة، وفي مجتمع سياسي واحد يؤكدون فيه «قيم العدالة السياسية» ويرغبون في تجسيدها داخل مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية بالتحايث مع الغايات والقيم الأخرى لمتحداتهم، فإن ذلك يعني أن عليهم التوفيق بينها (الالتزامات) في ظل «هويتهم الأخلاقية»، لا أن ينفصلوا عن أي منها. وربما يتمثل أهم ما في هذه الفكرة في حقيقة أنه إذا كان للمواطنين قيم سياسية خارج إطار المجتمع السياسي، أي في إطار المتحد أو غيره (الأخلاقي مثلًا) فإن ذلك يكون مفيدًا في قضايا «التسويغ العام»، ولا سيما «الإجماع المتشابك»[72].

إن المواطنين في المجتمع الديمقراطي المثالي يعدّون مصدر شرعية المؤسسات السياسية والاقتصادية، وهم يطالبونها بالأخذ بمفاهيم الخير المشروطة بمفهوم العدالة العام، أو السياسي الذي لا يتعارض بالضرورة دائمًا

(70) يبدو، في هذه الفكرة، أن رولز يستفيد من فكرة كانط الأساسية عن الذات المنفصلة والمجردة من غاياتها، أي الذات بصفتها تجريدًا، لكن رولز يوظف الفكرة في مستوى الحق السياسي والهوية السياسية العامة للذات، وهي المحددة في الدساتير والقوانين المشيدة على مبادئ عادلة، في حين كان كانط يبني رؤيته للذات على الحق العقلي المجرد في التأسيس للذات الأخلاقية، أو الذات بما هي، وليس بما لها (ما تملك وما يمثل خيرها عمومًا).

(71) انظر: رولز، قانون الشعوب، ص 116-117.

(72) رولز، العدالة كإنصاف، ص 117-119. يتم توضيح مفهوم «الإجماع المتشابك» في الفصل الخامس من هذا الكتاب: «مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية».

مع الأهداف والقيم التي يؤكدونها في المتحــدات والحياة الخاصة، كمفاهيم الخيــر والأخلاق والاعتقاد الدينــي والثقافي عمومًا، إذ علينــا عدّها صحيحة ذاتيًا إذا كانت منسجمة مع «المفهوم السياسي للعدالة السياسية في الديمقراطية الدســتورية». وهنا تكمن الحرية، أي في كون المواطن مســاهم، في ما خص العدالة السياســية، في ما يلزم به نفسه بإرادة حرة. فالعدالة السياسية تبحث عن تسويغ من «الواجبات التي تعود للمجتمع»، أو من القيم التي يحملها مواطنوه بحكم مواقعهم وأدوارهم فيه[73]. وبنــاء عليه، فإن ما يراد، في مفهوم المواطن المثالي الحر المساوي لأقرانه (مواطنيه)، يتمثل في تأكيد معياريته ذات المصدر الأخلاقي إلى جانب السياسي، الأمر الذي يعني أن البحث فيه يمتد إلى الفلسفة السياســية والأخلاقية والقانونية، فالشخص (المواطن) في هذه المستويات من التفكير ظل يدلل تاريخيًا على كل «من يشترك في الحياة الاجتماعية، أو يؤدي دورًا فيها»[74]، وفق المعنى الذي جرى تأكيــده في مفهومي المجتمع التعاوني المنصف والسياسي حسن التنظيم.

أخيرًا، وفي السياق ذاته، لا بد من التوقف عند الأسئلة التالية: ما المنافع والخيرات الأساســية التي تمثّل مادة التعاون الاجتماعي الذي يتم البحث في شــروطه المنصفة؟ أو العدالة في ماذا؟ أو العدالة فــي توزيع ماذا؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة قد تساعد في إكمال الصورة العامة للنظرية موضع البحث، ولا سيما بعد التأسيس على مفاهيم التعاون الاجتماعي المنصف والمجتمع حسن التنظيم والمواطنة، بصفتها حرية ومساواة. وهو ما من شأنه كذلك تبيان أن مادة التوزيع العادل تتجاوز الجانب الاقتصــادي، من دون تجاهله، إلى أبعاد أخرى سياســية واجتماعية وتعطيها أولوية على ما عداهــا، لأنها تحرص على تجنب اختزال الإنســان (المواطن) في بعد واحد، كما في نموذج «دعه يعمل» النفعي الذي تعبّر عنه الليبرالية الجديدة.

---

(73) رولز، العدالة كإنصاف، ص 119.

(74) رولز، العدالة كإنصاف، ص 120.

رابعًا: مادة العدالة أو المنافع الأساسية

لا تتناقض رؤية رولز، في تحديد الخيرات والمنافع الأولية الأساسية، مع رؤيته الأخلاقية الواجبية التي تنطلق من أسبقية الحق على الخير، فالمنافع الأساسية أو الخيرات التي يتم تحديدها مسبقًا تندرج في إطار «النظرية الشفافة» أو الرقيقة[75] التي يُقصد بها تأكيد المنافع التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين مختلف تصورات الخير، مهما حمل أصحابها من رغبات مختلفة، لتظل أضعف من أن تطغى على أولوية الحق. ذلك أن الخير لا يتحدد، من حيث المفهوم والطبيعة، إلا بعد الاتفاق على مبادئ العدالة التي تمثّل الحق الأسبق المحدِّد للخير، لكن تحديد الأساسي في الخير، بوصفه مادة للاتفاق بشأن مبادئ عادلة في توزيعه وضمانه، يبدو ضروريًا بوصفه وسيلة ذرائعية أو براغماتية، لأن حضورها، من حيث هي خير، لا يكون إلا مرة واحدة، وذلك وفق معايير الحق في الوضع الأصلي[76]. وانسجامًا مع مفاهيم رولز السابقة، ولا سيما عن المجتمع التعاوني حسن التنظيم ذي المواطنين الأحرار والمتساوين، يقترح رولز خمس مجموعات للمنافع الأساسية[77] التي تراعي مختلف أبعاد ومتطلبات الحياة الإنسانية العامة الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والنفسية، لكنها تظل منسجمة مع المفهوم السياسي للعدالة، لا مع مذهب أخلاقي أو ديني أو فلسفي شامل، كالتالي:

1 - «الحقوق والحريات الأساسية»، بوصفها شروطًا مؤسساتية ضرورية لتطوير القوى الأخلاقية وممارستها، والتي من شأنها تحقيق المواطنة الحقّ من حرية التفكير والضمير والحريات السياسية (الحق في المشاركة السياسية)

---

(75) تترجم ليلى الطويل عبارة «Thin Theory» إلى «النظرية الضعيفة». انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 480.

(76) هنا يكون رولز قد ميز نقطة يختلف بها عن كانط عبر ما يمكننا عدّه محاولة للتوفيق بين مقتضيات التجريد ومتطلبات التجسيد.

(77) رولز، العدالة كإنصاف، ص 172-173 و175.

والحق في إنشاء الجمعيات والحقوق والحريات ذات الصلة بالكرامة الجسدية والنفسية والحقوق والحريات المحددة بالقانون[78].

2 - «حرية الحركة واختيار الوظيفة من بين فرص متنوعة»، بما يساعد في السعي إلى الغايات ومراجعتها وتطويرها.

3 - قوى وامتيازات وظائف ومراكز السلطة والمسؤولية».

4 - «المدخــول والثروة»، بوصفهما قيمتين تبادليتين ووســيلتين لتحقيق غايات.

5 - «الأســس الاجتماعية لاحترام الذات»، بوصفهــا تعبيرًا عن مواطنين يحسّــون بقيمتهم ويقدرون على «تقديم غاياتهم بثقة ذاتية» ضمن مؤسســاتهم الأساســية مع تأكيد الأســاس الاجتماعي لا الفردي باعتباره تعبيرًا عن موقف تجاه الــذات، أي إنه الأســاس المحدّد مســبقًا بوصفه حقًا مؤسسًــا في ظل المنظومة الاجتماعية التعاونية حســنة التنظيم[79]، لا على أساس ما تذهب إليه النفعية متمثلًا في اللذة والرغبة والتفضيلات العقلانية شديدة التنوع والاختلاف والتضارب.

- المظلومون

بما أن المنافع الأساسية العامة، كما تم تحديدها في المجموعات السابقة، مرتبطة برؤية معيارية متمثلة في المجتمع التعاوني حسن التنظيم بمواطنين أحرار ومتســاوين، تعدّ توقعات المواطنين من مجتمعهم «توقعات مشروعة»[80]، كل المشــروعية، وإن عدم الحصول عليها يعني وقوع الظلم وغياب العدالة. وبناء عليه، إن ما يتوقعه المواطن من مجتمع هذا هو وصفه، يتمثل في ضمان حريته وحقوقه بصورة ممأســســة، وفي تأمينٍ فرص منصفة ودخــل ملائم على مدى

(78) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 151.

(79) رولز، العدالة كإنصاف، ص 172-173 و175.

(80) رولز، العدالة كإنصاف، ص 194.

حياة كاملة. كما أنه في مجتمع تكون فيه الحريات والحقوق الأساسية والفرص مضمونة، فإن «الأقل انتفاعًا» أو المظلوم يكون منتميًا إلى «طبقة المدخول ذات التوقعات الأدنى»، لذا لا بد أن يركز مسعى العدالة على «تنظيم حالات اللامساواة في المدخول والثروة للمنفعة القصوى لمن هم أقل انتفاعًا». ولذا، يجب البحث عن أكثر أنظمة التعاون الاجتماعي تحقيقًا لذلك[81]، لأن حرمان المواطنين الأقل انتفاعًا من تحقيق توقعاتهم المشروعة هو تكريس للظلم الواقع عليهم سلفًا وتعميق له، بالمعنى الأخلاقي، فهم يخضعون منذ ولادتهم لمحددات التفاوت الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي الاعتباطي من دون أن يكون لهم ذنب أو فضل في ذلك. وعمومًا، يتلخّص ما يراد قوله في التالي: «يجب على المجتمع السياسي الذي يعيش المواطنون بين ظهرانيه، والذي يُفترض أنه ينظر إليهم، بوصفهم أحرارًا ومتساوين، الاشتغال على تصحيح هذه المظالم وعدم معاقبتهم أو مكافأتهم عليها، وفق ما سنرى في المقاربة التي يمثلها مبدأ الفرق المخصص لتحقيق العدالة التوزيعية، بصورة متكاملة مع المبدأ الأول الذي يعبّر عن الحقوق والحريات الأساسية، والشق الأول من المبدأ الثاني الذي يمثل المساواة المنصفة في الفرص»[82].

(81) رولز، العدالة كإنصاف، ص 174.

(82) تناقَش هذه الأفكار في «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» في الفصل السادس من هذا الكتاب، وفي الفصل السابع «مبادئ العدالة».

الفصل الخامس

مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية

يحرص رولز في نظريته، بوصفها طرحًا سياسيًا لمجتمع ديمقراطي، على أن تجد مبرراتها في ثقافة المجتمع وفلسفته السياسية، أي في العقل العام (بشقيه السياسي والخاص) المرتبط بالتعددية لتحقيق ما يسميه «التوازن التأملي» الذي تُستحضر فيه البدائل الممكنة للتسويغ، من أجل تحقيق ما يسميه «الإجماع المتشابك» الذي يرجى فيه التعبير عن الإرادة العامة بصورة مثالية كاملة، لا بما يعبّر عن إرادة أكثرية فحسب. فهذه المفاهيم لا تخرج عن فكرة الإرادة العامة التي تعدّ مركزية، في سياق فلسفة العقد الاجتماعي، فهي تعبير عنه في مقاصدها القصوى، لكنها تستعاد عند رولز بصيغة أكثر تجريدًا في ما دعاه «الوضع الأصلي».

أولًا: الفلسفة السياسية في المجتمع الليبرالي

على الرغم من أن رولز لم يذكر، مباشرة، دورًا مهمًا يزعم البحث الذي بين أيدينا أن نظريته، بصفتها جزءًا من الفلسفة السياسية[1]، تعمل على

(1) لا بد هنا من إيجاز عن حقل اشتغال الفلسفة السياسية، وحدود اشتراكها مع السياسي الذي ظل حتى الطرح الرولزي نفعيًا. انظر: موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، تحرير روبرت بنيويك وفيليب جرين، ترجمة مصطفى محمود، المشروع القومي للترجمة؛ 1684 (القاهرة: المركز القومي =

الاضطلاع به، وهو المساهمة في تقليص الهوة التي ما توقفت عن الاتساع بين الفكرين السياسي والأخلاقي[2]، إلا أن من شأن التقدم في نقاشها الكشف عن ذلك بملاحظة الجهد المبذول في اجتراح نظرية سياسية في العدالة مشيدة على أســس أخلاقية واجبية لإبقاء السياسي دائمًا في منطقة الأخلاقي، وفق المقاربة التي يؤكد كانط معناها بالقول «إن المبادئ السياســية ينبغــي ألا تقوم على... [طلب] السعادة... والغرض [المسبق]...، بل على... فكرة الحق الواجب»[3].

يحدد رولــز الأدوار والوظائف التاريخية والممكنة للفلســفة السياســية بوصفها مكونًا رئيسًا في ثقافة المجتمع الديمقراطي، فالعدالة عنده تمثّل عدالة سياسية مؤسسة على فلســفة أخلاقية واجبية، وليس مذهبًا أو عقيدة فلسفية أو أخلاقية شاملة. ولتحقيق هذا الغرض يعود إلى أصول الليبرالية من جهة الدور التســامحي الذي أدته بعد الحروب الدينية في القرنين الســادس عشر والسابع عشــر، إذ كان لكلٍّ من لوك ومونتســكيو وهوبز دور كبير في تمثيل الفلســفة السياســية لتلك المرحلة. وقد بدا أن دور الفلسفة السياسية، آنذاك وفي مرحلة

= للترجمــة، 2011)، ص 416-425. ازدهر التوجه الســلوكي في الولايات المتحدة داخل السياســي، وهو ما تصاعد منذ خمسينيات القرن العشرين، ولا سيما عند إيستون في نظرية المدخلات والمخرجات والتغذية الراجعة (Feedback). انظر: محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلســفة السياســية (دمشق: دار الفكــر، 2010)، ص 31-34. يتناول كل من الحقلين السياســي والفلســفي السياســي قضايا الدولة والشرعية والدستور والمواطنة والديمقراطية والتوزيع. انظر: غيوم سيبرتان - بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشــرين، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 9-28، وموسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشــرين - المجلد الثاني، ترجمة مي مقلد، تحرير تيرنس بول وريتشارد بيللامي، المشروع القومي للترجمة؛ 1338 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010). ولكن إذا كان السياســي يهتم بواقــع هذه القضايا، أي بما هو كائن، فإن الفلســفي السياسي معني بما يجب أن تكون عليه. كما أن الفلسفي السياسي وفق دولوز «مجال لابتكار المفاهيم» (انظر: سيبرتان - بلان، ص 9)، وهو عمومًا «تأصيل المبادئ والغايات الكبرى». انظر: أحمد، ص 41.

(2) تعدّ فلســفة ميكيافلّي، في سياق الفصل بين الأخلاق والسياســة، محطة تأسيسية مهمة في كتابه الشــهير الأمير (له عمل آخر لا يقل أهمية عن الأول هو المطارحات). للاســتزادة من الفكرة انظر مثلًا: أحمد، ص 133-148، و محمد ممدوح العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي الليبرالي والماركسي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 65-67.

(3) إيمانويل كانت، مشــروع للســلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 105.

ما قبل وضع الدستور الأميركي وما رافقها من جدل في العبودية وغيرها، يتركز في اكتشاف قاعدة «اتفاق فلسفي أخلاقي» في قضايا النزاع العميق أو على الأقل تضييق الهوة بين الآراء المتنازعة. الأمر الذي ينطبق على النزاع المستمر منذ أكثر من قرنين بشأن مشكلتي الحرية والمساواة في «تقاليد الفكر الديمقراطي» وما يرتبط بهما من أسئلة عن «كيفية ترتيب المؤسسات الأساسية بحيث تكون أكثر ملاءمة للحرية والمساواة في المواطنية الديمقراطية»، وعن فهم الحرية الديمقراطية بين تقليدين، أطلق كونستانت على الأول منهما «حرية المجتمعات الحديثة» التي تشمل حرية الضمير والتفكير والملكية وحقوقًا أساسية وقانونية، والثاني «حريات الأقدمين» التي تشمل «الحريات السياسية... وقيم الحياة العامة»، لذا يبقى أهم أصل للنزاع متمثلًا في «العقائد الفلسفية والأخلاقية المختلفة»[4].

ثمة دور آخر للفلسفة السياسية يتمثل في «التوجيه» (Orientation) الذي يعني الإسهام في كيفية «تفكير الناس في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية [بوصفها كلًا] وفي أهدافهم الأساسية [بوصفهم مجتمعًا].. مقابل أهدافهم [بوصفهم أفرادًا].. وتقوم الفلسفة السياسية بهذا باعتبارها عملًا عقليًا عن طريق تعيين مبادئ لتحديد غايات معقولة وعقلانية.. وتبيان كيفية ترابطها المنطقي داخل مفهوم محكم الصياغة لمجتمع معقول»[5]. وبناء عليه، يكون دور الفلسفة السياسية في مجتمع حسن التنظيم تأكيد ما يجب أن يكون عليه الحال، ليظل منسجمًا مع وصفه وخصائصه المميزة له، أي مع وصفه الديمقراطي ذي المواطنين الأحرار والمتساوين. أما الدور الثالث، فهو ما يرجى منه تهدئة «إحباطنا وغضبنا على مجتمعنا وتاريخه» عبر تبيان «أن مؤسساته عقلانية... عندما تُفهم بطريقة مناسبة من منظور فلسفي، وأنها تطورت... لتصل إلى صورتها... الحالية»، وفق ما أطلق عليه هيغل «التسوية» (Reconciliation) أو

---

(4) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 85-87.

(5) رولز، العدالة كإنصاف، ص 88.

المصالحة، انسجامًا مع فلسفته العقلية المثالية (الجدلية) التي عبّر عنها بالقول إننا «عندما ننظر إلى العالم نظرة عقلية، فإنه يرد بنظرة عقلية»، الأمر الذي يرى رولز أن جهده يصب في سياقه لأن من شأنه تحقيق مصالحتنا مع «واقع الاختلافات العميقة التي لا يمكن تسويتها في مفاهيم المواطنين المعقولة... الشاملة الدينية والفلسفية... الأخلاقية...»[6]، أي في واقع التعددية المعقولة التي تسم المجتمع السياسي حسن التنظيم، وتميزه عن المتحدات والجمعيات في ظل المؤسسات الديمقراطية الحرة.

أخيرًا، ينيط رولز بالفلسفة السياسية دورًا يرى أنه مركزي في نظريته ويسميه «اليوتوبيا الواقعية» (Realistic Utopia) التي يعدها «سبرًا لحدود الإمكان السياسي العملي»، لأنها تمثّل، في الحالة التي يتم الاشتغال عليها، بحثًا في «صورة المجتمع الديمقراطي العادل في ظل ظروف ملائمة على نحو معقول»، ومحيط اجتماعي تاريخي ماثل أمامنا وغير بعيد عن قيم الثقافة الديمقراطية، كما تمثّل تأملًا في الممكن الذي لا توجد حدوده في الواقع دائمًا[7]، بل ويمكننا القول إن ما يظهر من الواقع في أحايين كثيرة يكون فقيرًا إزاء الممكنات الكامنة فيه. الأمر الذي أراد رولز لنظريته العمل على الخوض فيه، من أجل توجيه المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتنظيمها وفق معايير العدالة الدستورية، والاشتغال بالتالي على تحديد المفاهيم الضرورية في سياق الفلسفة السياسية لمجتمع ليبرالي، أو ما يمكننا التعبير عنه بالمفاهيم الليبرالية السياسية التعاقدية، فما هذه المفاهيم؟ وما وظيفتها؟ وما أهمية التمييز بين الليبرالية، بصفتها مذهبًا أو فلسفة شاملة، وبين المستوى السياسي (الديمقراطي)، في تبرير الاقتصار على المفاهيم السياسية في تسويغ مبادئ العدالة التي يتم التعاقد عليها في الوضع الأصلي، من دون إغفال إمكان أن تجد هذه المبادئ تسويغًا وقبولًا في المذهب الليبرالي الفلسفي، بوصفه أحد المذاهب والعقائد الشاملة.

---

(6) رولز، العدالة كإنصاف، ص 88-89.

(7) رولز، العدالة كإنصاف، ص 90-91.

ثانيًا: الليبرالية المذهبية والليبرالية السياسية

يعبّر الانتقال من الليبرالية، بصفتها مذهبًا شاملًا، إلى الليبرالية السياسية، بصفتها مفهومًا خاصًا قائمًا بذاته، عن تطور مهم في تفكير رولز ونظريته بشأن العدالة[8]. فبعد إدراكه جوانب القصور في الاشتغال على عدالة يتفق الجميع على تبنيها في جميع جوانب الحياة الأفضل، ضيق نطاقه وحدده بالسياسي، مركزًا اهتمامه على نقاش ما يمكننا التعبير عنه بالسؤال التالي: كيف يمكن أن يعيش أشخاص يحملون عقائد شاملة مختلفة ومتعارضة في ظل نظام سياسي ما والنظر إليه بوصفه شرعيًا؟ وجوابه عن هذا، أنه من الممكن أن يتلاقى المواطنون على مبادئ العدالة السياسية التي تحكم المجال العام، لا على مبادئ مثلى للحياة الاجتماعية في جميع مستوياتها. لذا، هم يستطيعون التوافق فحسب على الأساسيات الدستورية أو «مبادئ القانون الأساسي الجوهرية»[9]، لكن يجب أن يكون المفهوم السياسي الذي يلتقي المواطنون عليه مبررًا بصورة مستقلة عن تعدد المذاهب والعقائد الشاملة، كما يجب تأسيس مفهوم العدالة في إطار الليبرالية السياسية من دون غيرها، بحيث لا تكون جزءًا من أي عقيدة شاملة، وإنما تمثّل عدالة سياسية محضًا. الأمر الذي يعني وجود مشكلة تتجلى في أسئلة يمكننا طرحها كما يلي: هل تعدّ العودة إلى نظرية ليبرالية شاملة أمرًا ضروريًا لتأسيس الليبرالية السياسية كما يقدمها رولز؟ ومن ثم لِمَ العودة إلى المذهب الليبرالي من دون غيره لتأسيس مفهوم سياسي للعدالة؟ وهل تشكّل هذه العودة تخليًا عن الليبرالية السياسية بوصفها سياقًا مستقلًا بذاته؟ وما الذي يستبقيه رولز من الليبرالية بوصفها مذهبًا فلسفيًا شاملًا في ليبراليته السياسية؟

---

(8) وضع رولز، كما أشير في المقدمة بصورة مكثفة، البذور الأولى لذلك في مقالة بعنوان «العدالة بوصفها إنصافًا»، ثم طرحها بوصفها نظرية شاملة في نظرية في العدالة التي وضع فيها مفهومًا لتنظيم المؤسسات الأساسية وفق مبادئ مثالية للعدالة التي يتفق الجميع على تبنيها في شأن جميع جوانب الحياة الأفضل، لا السياسية فحسب، لكنه ضيّق، في ما بعد، نطاق نظريته وأدخل تعديلات مهمة عليها في كتابي الليبرالية السياسية والعدالة كإنصاف: إعادة صياغة، إذ لم تعد شاملة، وإنما سياسية فقط.

(9) رولز، العدالة كإنصاف، ص 126، و John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 228.

تشترك الليبرالية، بصفتها مذهبًا فلسفيًا شاملًا، مع الليبرالية السياسية في بعض المفاهيم وتختلف في أخرى. كما أن العلاقة بينهما تتجاوز، من دون أن تنفي تمامًا، علاقة العام الذي تعبّر عنه الأولى بالخاص الذي تعبّر عنه الثانية. وتتمثل الفكرة، في هذا السياق، في أنه على الرغم من تبرير مفهوم العدالة في الثانية واستقاء مبادئها من الأولى، فإن العدالة الليبرالية السياسية تتجاوز الليبرالية بصفتها فلسفة، لتقف على مسافة منها تظل أقل من مثيلاتها بالمعنى المذهبي والاعتقادي الشامل. والمهم هنا أن لا يعمل النظام الليبرالي السياسي المشيد على مبادئ العدالة ومؤسسات الدولة على «تفضيل أي نظرة شمولية خاصة [من دون غيرها]... على الأقل بما يختص بجوهريات الدستور»[10]. فما يريد رولز تأكيده، هنا، يتمثل في عدم تحول الدولة إلى أداة أيديولوجية قمعية تفرض رؤيتها وعقيدتها على العقائد والرؤى المذهبية الشاملة الأخرى، بما في ذلك المذهب الليبرالي الفلسفي الشامل ذاته، وأي عقيدة علمانية أخرى في حال أريد لها أن تتحول إلى أيديولوجيا للقمع[11]، لأن ما تشتغل الليبرالية السياسية عليه بالدرجة الأولى يتمثل في الوصول بالمجتمع إلى درجة كبيرة من التنظيم الديمقراطي، بحيث لا يعود لمثل هذه المذاهب والعقائد دور يذكر، فهي وإن ظلت موجودة لأسباب عديدة؛ أحدها التسامح الليبرالي السياسي ذاته، فإنها تظل محدودة وفي «أوساط أجزاء صغيرة نسبيًا»[12]. كما أنها، بهذا المعنى، تكون «غير معقولة»[13] إزاء العقائد المعقولة التي تميز المجتمع الديمقراطي التعددي حسن التنظيم، الأمر الذي يؤكد رولز، في سياقه، أن المسألة الرئيسة في ما خص الليبرالية السياسية التي تقوم العدالة بوصفها إنصافًا على مفاهيمها، تكمن في التساؤل إن كانت الليبرالية السياسية منحازة اعتباطيًا إلى مفاهيم من دون غيرها في ظل التعددية المعقولة. ولا شك في أنه من غير العدل تكريس سيادة القيم

---

(10) رولز، العدالة كإنصاف، ص 321.

(11) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 377.

(12) رولز، العدالة كإنصاف، ص 323.

(13) رولز، العدالة كإنصاف، ص 370.

الليبرالية الفردية والاستقلالية الذاتية وحدها على قيم المتحدات الاجتماعية الأخرى (الدينية مثلًا). لذا تؤكد الليبرالية السياسية أن التربية على المواطنة يجب أن تشمل المعرفة بالدستور والحقوق المدنية، ومنها معرفة أن الارتداد عن الدين ليس جريمة في القانون، على الرغم من أنه قد يكون كذلك وفق قيم بعض المتحدات الدينية، من دون أن يعني ذلك أبدًا توجيههم أو دفعهم إلى نبذ الدين، فهذه مسألة تأتي في سياق حرية الضمير[14] التي يجري تأكيدها في مبادئ العدالة، باعتبارها مبادئ دستورية ثابتة[15].

أخيرًا، لا بد من تأكيد أن اشتراك الليبرالية السياسية مع الليبرالية المذهبية الشاملة في كثير من المبادئ والقيم لا يعني أن الأولى منحازة إلى الثانية ومعادية لما سواها من الفلسفات والعقائد والمذاهب وما تقتضيه من طرائق في العيش والسلوك والتفكير، لكن لا شك في أن عمل الأولى يؤدي بالمواطنين إلى تبني الثانية، بوصفها أكثر تعبيرًا عن ثقافتهم وفضائلهم السياسية التي اكتسبوها بفعل التربية على المواطنة والحس بالعدالة الليبرالية السياسية، فـ «العدالة [بوصفها إنصافًا] لا تبغي تشجيع الفضائل والقيم البارزة للمذاهب الليبرالية، مذاهب الاستقلال الذاتي والفردية، أو أي عقيدة شمولية أخرى... [إنها] تحترم... مطالب [حتى] أولئك الراغبين في الانسحاب من العالم [الديمقراطي] الحديث وفقًا لتعاليم دينهم [وعقائدهم وفلسفاتهم الشاملة]، بشرط أن يعترفوا بمبادئ المفهوم السياسي للعدالة ويقدّروا مُثله السياسية العليا المتعلقة بالشخص والمجتمع»[16]، أي أن يعترفوا بالدور الذي يراد للمواطنين الاضطلاع به في ظل العدالة الليبرالية السياسية التي من شأنها تنظيم المجتمع السياسي التعاوني وما يرتبط به من قيم ومثل سياسية مسوَّغة في عقلهم العام ومعبِّرة عن إرادتهم العامة بوصفهم مواطنين في مجتمع ديمقراطي مثالي.

---

(14) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 326.

(15) تناقَش «مبادئ العدالة» في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(16) رولز، العدالة كإنصاف، ص 327-328.

ثالثًا: التفكير بما يعبّر عن الإرادة العامة: التسويغ في العقل العام[17]

تتمثل أهمية هذه الفكرة، ضمن سياق التنظير للعدالة السياسية عند رولز، في جانبها التأسيسي، لأن المجتمع الذي تستهدفه مجتمع ديمقراطي ذو تعددية معقولة. ولكي يكون مفهوم العدالة سياسيًا ناجعًا لمجتمع حسن التنظيم، لا بد أن يركز الاشتغال على:

1 - صوغه المؤسسات (البنية الأساسية)، فهو لا ينطبق على المتحدات الاجتماعية (المحلية)، ولا يمتد إلى العلاقات بين الشعوب[18].

2 - تجنّب افتراض «قبول أي عقيدة شاملة خاصة»، إذ عليه أن «يقدم نفسه [بوصفه مفهومًا معقولًا]» للمؤسسات، وأن تعبّر «مبادئه عن مجموعة من القيم السياسية» التي تنطبق على هذه المؤسسات.

3 - صوغه، بقدر المستطاع، من الثقافة العامة والسياسية لمجتمع ديمقراطي، ومنها وأهمها فكرة المواطنين الأحرار والمتساوين[19].

إن التسويغ العام لفكرة العدالة السياسية في مجتمع تعاوني حسن التنظيم يعني إنشاء «أساس مشترك، يعتمده المواطنون لكي يسوّغوا واحدهم للآخر أحكامهم السياسية»، لذا بحث التسويغ العام عن الأرضية المشتركة أو المقدمات التي ينطلق منها المختلفون في مجتمع التعددية المعقولة. وهذه المقدمات مستمدة من المعتقدات والقيم السياسية الخاصة التي من

---

(17) للتوسع في شرح فكرة العقل العام «عود إلى فكرة العقل العام»، انظر: جون رولز، قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 184-228.

(18) يترك رولز البحث في هذا المستوى لكتاب قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام» وهو يعد امتدادًا لنظريته «الأهلية» في العدالة التي نبحث فيها الآن، أي في مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية، فرولز يقسم البحث في العدالة عمومًا، من حيث المستوى الذي تشتغل عليه، من الأضيق إلى الأعم، وهي: المحلية (المتحدات) والأهلية (المؤسسات أو البنية الأساسية) والدولية (شعوب العالم)، انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 101 و104.

(19) رولز، العدالة كإنصاف، ص 124.

المتوقع أن يشترك فيها ويوافق عليها الجميع من مواقعهم التي تتصف بالحرية والمساواة[20]، أي بالندية والتناظر، لا التفاوت والامتياز. وبناء عليه، إن تسويغ رؤية ما للعدالة السياسية، بهذا المعنى، من شأنه تحقيق ما يطلق عليه رولز «التوازن [أو الثبات] الفكري»[21]، فهو يحقق قبول اعتقاداتنا واعتقادات الآخرين، في المستويين السياسي العام والاجتماعي الخاص. وإن بدت فكرة التسويغ العام نظرية بصورة مفرطة، إذا فُهم منها تسويغ جميع «المسائل السياسية» الخلافية، فإن المقصود بها تضييق الفجوات إزاء «مبادئ القانون الأساسي [(الدستور)] الجوهرية» التي يتلخص أهمها في «المبادئ الأساسية التي تعين البنية العامة للحكم» والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية و«حدود قانون الأكثرية» و«حقوق المواطنية الأساسية... وحرياتها التي على الأكثرية أن تحترمها»، كالمشاركة السياسية وحرية التفكير والضمير[22]، الأمر الذي يُفهم منه أن للتسويغ في العقل العام دور التسوية بين مستويات التسويغ ومصادره، فهل ثمة شي من ذلك؟ يجيب رولز، هنا، بتقديم مفهومين متممين، هما «التوازن التأملي» و«الإجماع المتشابك»، فماذا يقصد بهما؟ وما أهميتهما التأسيسية؟

رابعًا: التفكير باستحضار البدائل – التوازن التأملي

يبني رولز هذه الفكرة انطلاقًا من مفهوم المواطنة، كما قُدمت في سياق البحث، أي من فكرة الأشخاص الأحرار والمتساوين القادرين على التفكير والحكم بمعقولية إلى جانب العقلانية، فهم قادرون على نقاش جميع ما يرتبط بالعدالة، ولا سيما من جهة الحس بها أخلاقيًا. ولمقاربة المعنى المقصود، لا بد من النظر في المسائل ذات الصلة بالعدالة السياسية الأكثر حضورًا وأهمية في ثقافة المجتمع الديمقراطي والأبعد عن حرف التفكير باتجاهات تؤثر في

(20) رولز، العدالة كإنصاف، ص 125.

(21) رولز، العدالة كإنصاف، ص 126.

(22) رولز، العدالة كإنصاف، ص 126-127.

الأحكام عليها[23]، بالإضافة إلى النظر في ما يشجع على «**ممارسة الفضائل القانونية**» مثل «**عدم الانحياز، وحسن التمييز بين الأمور**»، فكثير من الأحكام التي نطلقها ليست فقط متنازعة أو مختلفة مع الآخرين، بل إنها تكون في أحايين كثيرة تعبيرًا عن «**نزاعات في داخلنا**». الأمر الذي يجعلها متناقضة ذاتيًا، كما عند المتعصبين والمؤدلجين الذين يثقون بانسجامٍ وصوابيةٍ ما يعتقدون بإفراطٍ كبير.

من هنا ينشأ السؤال عن الكيفية التي تجعل تفكيرنا، وبالتالي «**أحكامنا الذاتية المعتبرة المتعلقة بالعدالة السياسية أكثر اتساقًا في ما بينها، وبين الأحكام المعتبرة للآخرين دون أن نسلط على أنفسنا سلطة سياسية خارجية؟**»[24]. لا بد هنا عمومًا ولمعالجة هذا السؤال، من تأكيد أن العدالة التي يتم الاشتغال عليها في الطرح الرولزي تعدّ كل أحكام المواطنين الخاصة والعامة معقولة ذاتيًا، لكن المشكلة تظل كامنة في حقيقة أن هذه الأحكام متخالفة ذاتيًا وبينيًا. وبالتالي، إن التسويغ العام للعدالة السياسية «**سينتهي.. إلى المراجعة والتعليق، أو الإلغاء**»[25]. فما الحل إذًا؟ هنا، وفي سياق تأكيده فكرة التسويغ العام من أجل تذليل الصعوبات التي تعترض إمكان تحققه، يقترح رولز فكرة «**التوازن التأملي**» التي يميز فيها بين التوازن الضيق والواسع. أما **الأول** فإنه يكون وفق طريقة التفكير التالية: هب أن شخصًا لا يعدّ العدالة أولوية في اهتماماته، لكنه وعند محاججته في مفهومها تحول إلى الاهتمام بها وساوق بينها وبين أحكام أخرى بالتحايث، من دون استدعاء الأحكام والمفاهيم البديلة وما فيها من حجية، ولم يحقق المراجعة الكافية لتحقيق الاتساق من النوع الثاني،

---

(23) يناقش رولز ذلك بتفصيل أكبر في: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 77-84. ويرى رولز عمومًا أن بعض هذه الأحكام ثابت، ولا غنى عنه مطلقًا، ومن ذلك الحكم الذي يتضمنه قول لنكولن: «إذا لم تكن العبودية شر، فلا شر». رولز، العدالة كإنصاف، ص 128-129. والمقصود هو أبراهام لنكولن (1809-1865): الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة (1861-1865) وصاحب قرار إلغاء الرق عام 1863. انظر: <http://www.britannica.com>.

(24) رولز، العدالة كإنصاف، ص 128-129.

(25) رولز، العدالة كإنصاف، ص 130.

أي التوازن الواســـع الذي يحرص الشخص فيه على اســتدعاء مفاهيم العدالة السياســية الحاضرة والمهمة في الثقافة الســائدة داخل المجتمع الديمقراطي والتفكير فيها وموازنة حجيتها[26]، من دون تجاهل حتى الآراء أو الأمثلة الناقدة والمضادة[27] للفكرة ذاتها، من حيث المبدأ.

لنفترض هذا الأمر. إن ما نشــتغل عليه في هذه الحالة، لتحقيق التســويغ الكامل في مجتمع حســـن التنظيم، يتمثل في الوصـــول بالمواطنين إلى التوازن التأملي (Reflective Equilibrium) الواســـع الذي يظل مطلبًـا عزيزًا، إذ «لا وجود لنوع معين من الأحـــكام المعتبرة المتعلقة بالعدالة السياســـية... يمكن التفكير بقدرته على حمل عبء التســـويغ العام كله»، لأن أكثر الأفكار السياســـية عن العدالة معقوليـــة وقبولًا ذاتيًا، تبقـــى كذلك بعد تفكير عميق، لأســـباب تتعلق بتبريرها من داخل «اعتقاداتنا المعتبرة»[28] أو أنها تلائمها. لكن ذلك لم يثنِ رولز عن البحث في طريقة تفكير أخرى لإيجاد تسويغ عام لمفهوم العدالة السياسية، كما أنه وجد فيه ما يبرر الإلحاح على أن تكون كذلك، أي سياسية، فعلى الرغم من إمكان الاقتراب من مفهومها، وفق منهج التوازن الواسع، تحتاج المسألة إلى مقاربة أكثر تأصيلًا، في ما يتعلق بالعدالة السياسية التي يجري تسويغها انطلاقًا من «عقائد شاملة» بعينها (أديان وفلسفات ومذاهب وأيديولوجيات وثقافات... إلخ)، الأمر الذي يمكن بلوغه عبر التفكير بإمكان ما يطلق عليه رولز «الإجماع المتشابك»[29] الذي من شــأن تحققه تجذير التســـويغ العام في عمق ما يعتقد

---

(26) رولز، العدالة كإنصاف، ص 131.

(27) رولز، العدالة كإنصاف، ص 185. تجدر الإشارة هنا إلى أن رولز يزيد على ذلك بأن النظر في الأمثلة المضادة جزء مهم من اكتمال التوازن التأملي وتحقيقه الغرض منه، مع الانتباه دائمًا إلى أن ذلك لا يستقيم إلا بتحقق الافتراضات المرتبطة بالقضية الأصلية التي يراد الحكم عليها (وفق منهج التوازن التأملي) وهذا ما عبر عنه بالقول: «إن جزءًا من فكرة التوازن التأملي يختص بفحص صحة المبادئ الأولى بالنظر في ما إذا كان بإمكاننا أن نصادق بالتأمل على الأحكام التي تؤدي إليها في قضايا تصاغ أحيانًا للفرض الآتي: ما يدعى الأمثلة المضادة. ولكي يكون للقضية مثلًا مضادًا ملائمًا [كذا] يجب أن تحقق كل الافتراضات التي وضعت عند تطبيق مبادئ العدالة أو مناقشتها، وإلا فإنها تخطئ الهدف منها» (ص 185).

(28) رولز، العدالة كإنصاف، ص 131-132.

(29) رولز، العدالة كإنصاف، ص 132.

به المواطنون، وما يشـكّل بنيتهم الثقافية المتأصلة، أي بوصفه عاملًا مسـتدامًا لتحقيق الاستقرار في ظل العدالة السياسية لا بوصفه مجرد تسوية مؤقتة.

خامسًا: التفكير في استحضار مصادر التسويغ الممكنة - الإجماع المتشابك

يدعو واقع «التعددية المعقولة» التي تسـم المجتمـع الديمقراطي، إلى القول بـأن المواطنين في حال الاتفاق علـى مفهوم ما للعدالة السياسـية، لا يتفقون عليه للأسـباب ذاتها، كما أنهم لا يسـوغونه انطلاقًا من «عقيدة شاملة بعينها، سـواء كان شـمولها كاملًا أم جزئيًا»، لأن ما يراد تحقيقه في المجتمع حسن التنظيم، يتمثل في الإجماع المتشـابك المعقول الذي يعني «أن المفهوم السياسـي [للعدالة] مؤيد من العقائد المعقولة... رغـم تعارضها»[30]، انطلاقًا «مـن فرضياتها الأساسـية... [هـي] مألوفة ومسـتمدة من الثقافة السياسـية للمجتمع... وهذه تشـمل العقائد... التي تؤكد حرية الضمير وتدعم الحريات الدسـتورية الأساسـية وأيضًا العقائد الفلسـفية الليبرالية المختلفة مثل فلسفة كانط وفلسـفة ميل...»[31]، الأمر الذي من شأنه توفير «الأساس الأكثر معقولية للوحدة السياسـية والاجتماعية» الممكنة في «مجتمـع ديمقراطي»[32]، بمعنى توفير الاسـتقرار الاجتماعي السياسي الذي لا سبيل إلى بلوغه إلا عندما يكون المفهوم السياسي للعدالة موضع قبول هذه العقائد التي يمكن لها بهذه الطريقة دعم «النظام الدسـتوري»[33]، لكن العقائد والمذاهب الشاملة تظل مفتقرة إلى

---

(30) رولز، العدالة كإنصاف، ص 133.

(31) رولز، العدالة كإنصاف، ص 134.

(32) رولز، العدالة كإنصاف، ص 132-133.

(33) Rawls, *Political Liberalism*, p. 65.

يضيف رولز هنا: إن الاسـتقرار مرتبط بمسـتوى آخر غير الفكري أو الفلسـفي السياسـي، هو المسـتوى الذي يدعوه بـ «علم النفس الأخلاقي» ويهتم بقضايا وأسئلة من قبيل «هل ترعرع المواطنون في مجتمع عادل يفضي إلى اكتساب حس العدالة اللازمة للامتثال إلى مبادئ العدالة (السياسية)؟» انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 141.

وهذا ما يتم التوقف عند حديث رولز عن إمكان تحققه بصورة معقولة في القسـم الثالث من هذا الكتاب.

النسـقية والاكتمال. الأمر الذي يرى رولز أن من شـأنه «السماح بتسوية مؤقتة [تتحول مع الزمـن] إلى إجماع متشـابك»[34] ممكن التحقق بصـورة واقعية مسـتدامة ومستقرة، لأن موضوعه ذو جدارة ذاتية بسـبب مقاصده الكامنة فيه، فهو يجعل المواطنين «مسـتعدين للعمـل بمقتضاه على أسـس أخلاقية»[35] تتجاوز التسوية التعايشـية المؤقتة[36] (Modus Vivindi) التي تقتصر على التوافق القائم على المصالـح الذاتية أو الجماعية، كما في الصفقات السياسـية وتلك التي تدفع إليها ظروف قاهرة، بحيث يكون الاستقرار متوقفًا عليها[37]، ولتعميق التفكير باتجاه الإمكان الواقعي لحصول الإجماع المتشابك على مفهوم سياسي للعدالة في مجتمـع ديمقراطي لا بد، وفق رولز، من الوقوف أمام خمس وقائع تاريخية يشخّصها كالتالي:

1 - واقعة «التعددية المعقولة»، وهي ليست طارئة بل سمة أساسية تسمح بها المؤسسـات الحرة وفقًا للحقوق والحريات الأساسـية، كما تبقى العقائد المختلفة المعبرة عنهـا «متنوعة ومتنازعـة لكنها شـاملة ومعقولة ولا يمكن مصالحتها»[38].

2 - واقعة «القمع» التي تعني التدخـل القمعي من الدولة للحصول على متحدٍ سياسي وفق عقيدة شاملة معينة. الأمر الذي يفسد كل شيء، مهما كانت العقيدة المراد فرضها علمانية أو ليبرالية[39].

3 - واقعـة مرتبطة بالأولـى، إذ يجب أن يكون المجتمـع الديمقراطي ذو التعددية المعقولة في مأمن من النزاعات العقائديـة والطبقية الاجتماعية،

---

(34) رولز، العدالة كإنصاف، ص 135.

(35) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 147-148 and 168.

(36) رولز، العدالة كإنصاف، ص 384. (العبارة Modus Vivindi لاتينية الأصل).

(37) Rawls, *Political Liberalism*, p. 147.

(38) رولز، العدالة كإنصاف، ص 135.

(39) رولز، العدالة كإنصاف، ص 135-136.

وذلك بإرادة أكثريـــة مواطنيه السياســـية الحرة، أي أن يكـــون مفهوم العدالة مقبولًا من العقائد المختلفة على الرغم من أن مصالحتها تبقى أمرًا غير ممكن «للتسويغ في نظام دســـتوري». الأمر الذي يبقي فكرة البحث عن العدالة، في المستوى السياســـي، الفكرة الأكثر وجاهة وحجية لتحقيق الاستقرار في ظل العدالة[40].

4 – واقعة تخبرنا أن في «الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي» في مختلف مراحلـــه «وبصورة معقولة ولو ضمنيًا»؛ ما يمكن البنـــاء عليه في صوغ «مفهوم سياسي للعدالة ملائم لنظام دستوري»[41].

5 – واقعة تقول بأنه على الرغم مـــن الدوافع الوجدانية النبيلة والمعقولية الكاملة، لن يتوصل المواطنون بدقة إلى القيم السياســـية الأساسية ذاتها، حتى لو جاء ذلك بعد نقاش حر ومفتوح. الأمر الذي لا يعني أن الاتفاق مســـتحيل، لكن البحث هنا يكون عن نظرية مثالية، يغدو وفقًا لها السؤال الأهم متجهًا إلى الصعوبات النظرية التـــي يمكنها أن تمنع حصول اتفاق معقول، وهي صعوبات تمثّل ما يمكن تسميته «أعباء الحكم المنطقي» التي تتلخص كالتالي:

أ – الدليل على قضيـــة ما «قد يكون معقـــدًا ومتناقضًا، فيصعب قياســـه وتقويمه».

ب – الاختلاف بشـــأن وزن الأفكار ذات الصلة علـــى الرغم من الاتفاق عليها من حيث المبدأ.

ج – إن تصوراتنا المتجاوزة لعقائدنا الشـــاملة هي أيضًا غير محددة بدقة، وهذا يعني أن علينا أن نطلق أحكامًا وتأويلات منطقية على ما هو غير محدد.

د – تؤثر خبرتنا داخل مجرى الحياة المعقدة المتنوعة، من حيث المواقع

(40) رولز، العدالة كإنصاف، ص 136.

(41) رولز، العدالة كإنصاف، ص 137.

والتفاوتات، في تباعد وتقارب أحكامنا وتقويمنا للقيم السياسية والأخلاقية.

هـ - جل «الاعتبارات المعيارية» مختلفة ومتنوعة، ما يصعّب عملية التقويم العام لها[42].

يزيد وجود هذه الأعباء في صعوبة الحكم على قضايا وقيم سياسية مهمة بمستوى قضية العدالة. الأمر الذي يضاف إلى - أو لعله يدخل ضمن- واقع التعددية المعقولة التي لا انفكاك عنها في «الثقافة الديمقراطية الحرة». وبما أن الأمور لا تستقيم في المجتمعات الديمقراطية باللجوء إلى قمع تقوم به الدولة، لا بد من الاستمرار في البحث عن «مفهوم للعدالة يمكنه أن يحرز تأييد إجماع متشابك معقول ليفيد كأساس عام للتسويغ»[43]. كما أن البحث عن الإجماع بشأن مفهوم ليبرالي سياسي للعدالة لا يعني توهم حصوله بما يؤدي إلى رجحانه على القيم الاعتقادية الشاملة، بل يكفي الحصول على تأييدهم له انطلاقًا منها، لأن غير ذلك يعني الاشتغال في حقل العلوم الاجتماعية وموضوع البنية الاجتماعية الثقافية، لا حقل الفلسفة السياسية، مع الانتباه إلى أن تغيرًا ما في أحدهما يؤثر في الآخر.

ما يجب الاعتقاد به عمومًا، يتمثل في أن مجتمعًا ديمقراطيًا دستوريًا عادلًا يعدّ مجتمعًا خليقًا بالاشتغال الدؤوب على تأكيده في واقعنا الفعلي، وأن تسويغًا عامًا له، في ظل واقع التعددية المعقولة، ممكن التحقق بقوة لدى معقولي التفكير. وهذا لا يعني البحث عن المفهوم السياسي للعدالة من داخل العقائد الشاملة، بل يتعدى الطموح إلى البحث عنه في حقله، أي في الحقل السياسي (الديمقراطي) ليكون ذا حجة ذاتية، في وقت يتم فيه البحث عن توكيده في مشتركات المواطنين من عقائد ومذاهب شاملة[44]. فكيف يكون

---

(42) رولز، العدالة كإنصاف، ص 138.

(43) رولز، العدالة كإنصاف، ص 140.

(44) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 140-141.

ذلك في ظل جميع الصعوبات التي عُرضت، والتي تجعل الإجماع أمرًا غير وارد في الواقع الحقيقي للمجتمع الديمقراطي التعددي بصورة معقولة، لا انفكاك له عنها؟

هنا، يجترح رولز طريقة جديدة أكثر تجريدًا ومثالية في التفكير لتحقيق المطلوب، لكنها قديمة من حيث المبدأ، أطلق عليها «الوضع الأصلي»، وقدمها بوصفها حالة تأسيسية أولى من شأنها إزالة الصعوبات التي تمنعنا من الحكم، وبالتالي الإجماع (المتشابك) والتعاقد في قضايا بمستوى قضية العدالة السياسية بصورة معقولة[45]. لكن قبل الخوض في الإجابة عن سؤال «ما المقصود بالوضع الأصلي وما وظيفته؟»، لا بد من الإشارة إلى فكرة ذات صلة تتلخص في أن مفهوم الإجماع المتشابك ليس إلا تعبيرًا عن تطور في تفكير رولز باتجاه ليبرالية سياسية تشتغل في نطاق أضيق من الليبرالية الشاملة التي يفهم أنها كانت حاضرة في كتاب **نظرية في العدالة**، فـ «مسألة التمييز بين المفاهيم السياسية والمفاهيم... الأخرى... مسألة مجال»، أي «مجموعة الموضوعات التي تنطبق عليها»[46].

سادسًا: التفكير في ظل شروط مثالية - الوضع الأصلي بوصفه إنصافًا

لمّا كان البحث يجري عند رولز في ظل واقع تعددي وضمن إطار تعاوني منصف بين مواطنين أحرار ومتساوين، فلا بد من نقاش مصدر «الشروط المنصفة للتعاون» ومشروعيتها، الأمر الذي لا يستقيم إلا باتفاق يتواضع عليه المواطنون أنفسهم، وفق ما يرونه محققًا «لمنفعتهم المتبادلة»[47]، أي في صيغة توفر شروط عقد اجتماعي سياسي بشأن مبادئ عامة تمثّل موجّهًا وناظمًا

(45) من المفيد في هذا السياق الإحالة على القراءة التي قدمها ريكور عن أهمية الوضع الأصلي التأسيسية ووظيفته في حل مشكلات المنهج التعاقدي الاجتماعي السياسي وعوائقه: بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 436-456.

(46) Rawls, *Political Liberalism*, p. 175.

(47) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 106، وانظر تفصيلًا في هذا الشأن: ص 106-108.

لجميع مستويات حياتهم الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية وغيرها. وانسجامًا مع حقيقة أن المواطنين أحرار ومتساوون، وفق ما يجب أن يكون عليه الحال في مجتمع حسن التنظيم (ديمقراطي مثالي)، فإن الاتفاق بشأن هذه الشروط المنصفة يجب أن يكون في «وضع منصف» وبحرية كاملة لا في ظل تمتع البعض بـ «امتيازات مساومة» و«تهديد» مصدرهما التراكمات التاريخية داخل البنية الأساسية[48]. ولما كانت الأخيرة موضوع العدالة الرئيس، فلا بد أن يكون العمل باتجاه عدم تأثر الوضع المنصف الذي يطلق عليه رولز «الوضع الأصلي» بمعاييره القائمة، كما لا بد من افتراض عدم معرفة الأطراف فيه شيئًا عن الذين يمثلونهم من ناحية المعتقدات والمواقع الاجتماعية والسياسية والأجناس والإثنيات والفروق الفردية والثروة وغير ذلك، بمعنى أنهم يقفون وراء «حجابٍ [من] الجهل»[49].

إن من شأن الوضع الأصلي توفير شروطٍ منصفة يكون الاتفاق الحاصل بين ممثلي المواطنين في ظلها منصفًا. وبكلمة أخرى: إنه يمثل «الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي بين المواطنين... ومن هنا نشأ اسم العدالة [بوصفها إنصافًا]»[50] الذي أراد رولز لنظريته في العدالة أن تتميز به. وهنا، ثمة ملاحظات يمكن وضعها بشأن التأويلات التي تحتملها الترجمات من لغة رولز إلى اللغات الأخرى بخصوص الفرق اللغوي والاصطلاحي بين العدالة (Justice) والإنصاف (Fairness) ومرادفاتهما. لكن بغض النظر عن أي جدل بهذا الخصوص، فإن المعنى الذي أرادنا رولز الاصطلاح عليه يظل الأكثر وجاهة وانسجامًا مع الغرض من توظيفه في السياق العام للنظرية. ولعل في ما ذهب إليه سِن ما يعبّر عن الأساسي، وليس الثانوي في هذا الصدد، إذ قال إن المهم في ربط العدالة بالإنصاف يتمثل في القول بـ «وجوب ألا ننحاز في تقييمنا، وأن نأخذ مصالح وشواغل الآخرين في الاعتبار... أن نتجنب التأثر بمصالحنا...

---

(48) رولز، العدالة كإنصاف، ص 108.

(49) رولز، العدالة كإنصاف، ص 108.

(50) رولز، العدالة كإنصاف، ص 109.

وآرائنا المسبقة»، فهذا بالضبط ما يعبّر عن مسعى «الحياد»[51] و«النزاهة»[52]. لذا، لا يجافي المرء مقاصد رولز في نظريته إذا أطلق عليها العدالة بوصفها حيادًا أو نزاهة. وعمومًا، يحدد رولز صفتين جوهريتين في الوضع الأصلي، بصفته صيغة من صيغ أفكار العقد الاجتماعي السياسي، من شأنهما توجيه تفكيرنا في مختلف مراحل تطور نظريته، هما:

• إنه «افتراضي، لأننا لا نسأل الأطراف [كما تم وصفهم]، عما يمكنهم الاتفاق عليه، أو [عما يريدون] من الاتفاق، وليس عما [اتفقوا عليه بالفعل]».

• إنه «ليس تاريخيًا، لأننا لا نفترض أن الاتفاق قد وقع أو يمكن أن يقع في وقت ما. وحتى لو حصل ذلك، فلن يغير في الوضع شيئًا»[53] من ناحية الوظيفة التي ابتدع من أجلها، لأنه قد وصف بما يساعد في استنباط ما يمكن الأطراف، في ظل شروطه المثالية المنصفة، الاتفاق عليه لأسباب عقلية ومعطيات وبدائل متوافرة بين يديها[54]. كما أن أهمية الوضع الأصلي، بالنسبة

---

(51) أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 102. ينقل سِن عن رولز في هذا السياق أنه عندما طرح عليه سؤالًا بهذا الخصوص نقلًا عن أشعيا برلين، أجاب بـ«لا أهمية تذكر في الواقع... للكلمتين... فالمسألة الأساسية هي ما إذا كان الناس الذين يتحدثون بلغة لا تميز بين المفهومين... يستطيعون مع ذلك التمييز بينهما والمضي إلى توضيح التباين باستخدام عدد ما يحتاجون من كلمات»، وقد عدّ سِن ذلك وافيًا بالغرض (ص 127). وعلى أي حال يمكن القول إن التمييز بين العدالة والإنصاف في سياق التوظيف الرولزي لا يختلف كثيرًا عن التمييز الذي أقامه أرسطو بينهما وناقشه ريكور وهو ما يتلخص بالقول: إن الإنصاف أعم من العدل وتعييناته المتمثلة بالقانون، فهو المصحح والحاكم للقانون كما أنه يعد في منزلة الحس الأخلاقي بالعدالة أو ما تتأسس عليه العدالة بوصفها قيمة أخلاقية. انظر: ريكور، ص 494-495.

(52) تحتمل المفردة (Fairness) الترجمة إلى «النزاهة» بمعنى عدم التحيز والخضوع لقيود الأهداف والمصالح المحددة المسبقة عند الحكم أو الاختيار. انظر استخدامها بهذا اللفظ والمعنى في: أوليفر ليمان، محرر، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ 301 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، ص 121-122.

(53) رولز، العدالة كإنصاف، ص 109.

(54) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 109. (تتم مناقشة البدائل وأسباب اختيارها في ظل شروط الوضع الأصلي بعد اقتراح مبادئ العدالة في القسم الثالث من هذا الكتاب).

إلى رولز، تكمن في كونه افتراضيًا، فهو ليس إلا «تجربة فكرية» وإنشاء نموذجيًا لوضعين هما:

- الشروط المنصفة التي على الأطراف أن يتفقوا، في ظلها، على «شروط منصفة للتعاون [من أجل] تنظيم البنية الأساسية».

- القيـود المقبولـة على «الأسـباب العقليـة التي على أساسـها يمكن للأطـراف... أن [يقدمـوا]، وبشـكل صحيح، مبـادئ عدالة سياسـية معينة و[يرفضوا]... أخرى»[55].

أراد رولز بهذين الوضعين النموذجيين تصوير الأطراف في أوضاع تناظرية ندّية تسمح لهم بممارسة ما يحوزونه من قوى أخلاقية (العقلانية والمعقولية)، ومنع العقلانية المفضية إلى حسـابات الخسـارة والربح من التأثـر بالمراكز والمصالـح الخاصة، فلا يبقى للغنـي انطلاقًا من موقعه (بوصفـه غنيًا) مثلًا، سـبب في رفض مبادئ عادلة لتنظيم البنية الأساسية بطريقة تصب في مصلحة الفقير، لأنه لا يعلم موقعه وموقع من يمثل في أثناء وجوده في الوضع الأصلي خلف حجاب الجهل. لذا فإن حجـاب الجهل يمثل امتحانًـا مثاليًا للعقلانية التي من شـأنها في الأوضاع الاعتيادية الطبيعية أن تـؤدي إلى الأنانية بوصفها نقيضًا للغيرية التي يجب على أي رؤية اجتماعية الحرص على تأكيدها لتحقيق التضامن والاستقرار والتآلف بين أفراد المجتمع.

1 - مراحل التجربة: بين الإنصاف والعدالة

يمكننا عمومًا، تحديد ثلاث مراحل أساسـية تتعاقـب في تجربة الوضع الأصلي علـى النحو الذي قدمه رولز، وبصورة منسـجمة مـع المفاهيم ذات الصلة في نظريته، وهي:

أ - مرحلة الخير الرقيق أو النظرية الشّفافة، كما وُصفت في أثناء الحديث عن الخيرات الأساسية.

---

(55) رولز، العدالة كإنصاف، ص 110.

ب - من المرحلة السابقة (وبعدها) يأتي مبدآ العدالة اللذان يحددان بدورهما مفهوم الخير، مع الانتباه إلى أن الرقة في نظرية الخير السابقة للحق (العدالة) تحول دون أولويتها عليه.

ج - مرحلة الخير الممتلئ أو «النظرية التامة»[56] الممتلئة للخير المحدد بمبادئ العدالة (الحق).

بناء عليه، فإن مراحل التجربة الثلاث، بصفتها تجربة تعاقدية، يمكن أن تقسم قسمين: (1) حالة تأصيلية أولى تتم في المرحلة الأولى. (2) مضمون ما يُتواضع عليه متمثلًا في مبادئ العدالة. الأمر الذي يكون في المرحلتين الثانية والثالثة. وعمومًا، فإن «العدالة بوصفها إنصافًا» تفصح عن نفسها من اسمها، إذ تعبّر في قسمها الثاني (الإنصاف) عن الحالة التأصيلية الأولى التي تمثل الشروط المنصفة في الوضع الأصلي، وفي الأولى (العدالة) عن مضمون العدالة أو مبادئ العدالة التي من المفترض التواضع عليها في الشروط المذكورة. لذا، فإن حضور مفهوم الخير إلى جانب الشروط المثالية المقدمة في الوضع الأصلي يطرح أسئلة كثيرة عن العلاقة بين التجريد والتجسيد، ومنها: هل ثمة طريقة للتوفيق بينهما؟ وهل من الممكن لتجربة، يزعم مصممها أنها قادرة على التوفيق بين التجريد والتجسيد، أن تحقق الغرض منها متمثلًا في التأسيس لنظرية في العدالة؟

2 - بين التجريد والتجسيد: محاولة للتوفيق

إن الوضع الأصلي، كما وُصف، ليس إلا امتدادًا لفكرة كانط عن الموقف الأخلاقي التأسيسي الذي يُفترض، وفقًا له، أن نعامل الناس بوصفهم غايات لا وسائل، إذ علينا، في لحظة عقلية تجاوزية، افتراض أننا مساوون تمامًا للآخرين، بعد تجريد ذواتنا وذواتهم من لواحقها وحيازاتها ومراكزها، للنظر في ما يكون حكمنا على قضايا تمسّ الحقوق الإنسانية التي

(56) رولز، نظرية في العدالة، ص 480.

تعدّ المشــترك الأهم بيننا. الأمر الذي يُتوقع من الأطراف أن يكونوا عليه عند الاتفاق على مبادئ العدالة التي يشــتغل رولز على إثبات أنها في ظل شروط الوضع الأصلي تعبّر عن الحقوق الإنســانية الأساســية المتمثلــة في الحرية والمســاواة بوصفهمــا قيمتين متلازمتيــن. وعلى الرغم من ذلــك، فإن فرقًا أساسًا بين رولز وكانط، في وصفهما اللحظة العقلية الافتراضية المثالية، يظل ذا أهمية خاصــة[57]، وهو ما يكمن في تقديــم الأول الوضع الأصلي بوصفه منطقة لا تقف فحســب عنــد مقتضيات التجريــد المتعالي للــذات العاقلة، إذ يصوّر الأطــراف في وضع يكونون فيه على مســافة من أنفســهم تمكّنهم من الفعل لتحقيق متطلبات التجســيد والتجربة والغــرض إلى جانب الأخذ بمقتضيات التجريد والحياد والتنزه عن الغرض. لذا فإن مســعى رولز يصب في محاولة تطوير التصــور الكانطي للعدالة، بصفتها حقًــا، باتجاه التخفيف من حدة التعالي المثالي للذات وفق «معايير تجريبية معقولة»[58]، الأمر الذي يتجلى في أن الأطراف، وإن كانوا جاهلين الشأن الخاص بهم وبمن يمثلون، إلا أنهم علــى معرفة بالشــأن العام، أي بما لــه قيمة من المنافع الأساســية التي يُفتــرض أن كل عاقل يرغب فــي الحصول عليها، فضــلًا عن معرفتهم بمبادئ السوسيولوجيا والاقتصاد والســيكولوجيا وغيرها من المعارف العامة الضرورية ذات الصلة بالدســتور (القانون الأساســي) والعدالة السياسية[59]، وبكلمة أخرى: إن الأطراف يتميزون بالمعرفــة العامة والجهل الخاص، فما أهمية ذلك في سياق نظرية تبحث في سبل تأكيد العدالة الاجتماعية والتأصيل لها؟ الحق أن في العلاقة بين الجهل والمعرفة يتبدى جانب تأسيســي معرفي يتمثل فــي التناقض بين الليبراليــة الجديدة ممثلة بهايك وأشــياعه من جهة، وبين رولز ممثلًا لليبرالية الاجتماعية من جهة ثانية، فما مكمن هذا التناقض؟

(57) بالإضافة إلى ما أشــير إليه ســابقًا في: «من كانط إلــى رولز» في الفصــل الثاني من هذا الكتاب.

(58) مايكل ج. ســاندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هنــاد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 53 و70-71.

(59) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 221-222.

3 - توظيف الجهل: العدالة الاجتماعية بين الإقرار والإنكار

كان هايك قد لجأ، كما أوضحنا من قبل وبما يؤكد نصه[60]، إلى افتراض الجهل بسرّ قدرة السوق التنظيمية، بوصفها المجال الأوسع الذي ينتمي إليه الأفراد ويتحركون في إطاره مع معرفتهم الدائمة بمصالحهم الخاصة فحسب، مبررًا بذلك رؤيته بشأن عدم التدخل في الشأن الاقتصادي خاصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وإعادة التوزيع. وبكلمة أخرى: يضعنا هايك أمام موقف يتصف الفرد فيه بالجهل العام والمعرفة الخاصة، الأمر الذي سوغ له إنكار العدالة الاجتماعية التي يعمل رولز في سبيل الاتفاق على مبادئها ومعاييرها في وضع افتراضي يتمتع أفراده بالجهل الخاص والمعرفة العامة، أي في الوضع الأصلي الذي عدّه تجربة افتراضية قصد منها التوصل إلى اتفاق على مبادئ العدالة في شروط منصفة توفر الحياد والموضوعية بسبب الجهل بالهويات الخاصة، بالإضافة إلى شرط القدرة على التفكير العقلاني للاختيار من بين معطيات ومعلومات ومعارف وخيارات متوافرة لهم بحكم تمتعهم بالمعرفة العامة. جدير بالذكر أن للفرق بين هايك ورولز، في هذا السياق، أهمية خاصة تتجلى في تبيان وجه التناقض المركزي بين وجهين من أوجه الليبرالية المعاصرة. فالحال في التصورين السابقين افتراضي، على الرغم من أن هايك يزعم تحليل واقع فعلي وقراءته، بينما يطلب رولز منا أن نخوض معه تجربة افتراضية لتحقيق واقع متخيّل من شأنه الإفضاء بالمشاركين فيه إلى الاتفاق على مبادئ ملزمة للعدالة الاجتماعية، لكن الأول لا يقدّم دليلًا على علمية تصوره وواقعيته في ما يخص السوق واختزال الكائن البشري في بُعد واحد من أبعاده فحسب، أي من زاوية أنه كائن اقتصادي، منتهيًا بذلك إلى إعلاء الأنانية الفردية والحطّ من شأن التضامن الاجتماعي وقيم الغيرية، بينما يجتهد الثاني في الذهاب بنا، لا إلى ما من شأنه القول بأن العدالة الاجتماعية والقيم الغيرية ممكنة فحسب، بل وملزمة بفعل التعاقد

---

(60) نوقشت الفكرة في «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

الاجتماعي السياســي الذي يظل فلسفة ديمقراطية أساســية تنطلق من مبادئ الحرية والمساواة بوصفهما شرطين للمشروعية، مع ملاحظة أن الحديث عن الحرية والمساواة يجري عنده في نطاقهما الإنساني والسياسي الأرحب، غير مختزل في ضيق السوق كما قرر فريدمان تلميذ هايك[61].

(61) نوقشــت في «الحرية مختزلــة في الســوق: الطريق إلــى عبودية الاقتصــاد (فريدمان)» و«التفتيت ضمن حاضنة السوق: العدالة الاجتماعية وهمًا واليد الخفية حقيقة (هايك)» في الفصل الأول من هذا الكتاب. ولعل في المقارنة السابقة بين رولز وهايك ما يدفع إلى القول: تمثل الأنانية منهج حياة لكل ذي أفق ضيق، فقد وضع نفســه في قوقعة مصالحه الذاتية وحرم الكمون الإنســاني لديه من سعة الأفق التي تتوافر لذوي المنهج الغيري المشغولين بالشــؤون والمعارف العامة وبالآخرين من شركائهم في الإنسانية، الأمر الذي يجعلهم دائمًا على درجة من الحس بقيمة العدالة وأولويتها في عالمنا المتخم بالمظالم التي حتى إن لم نكتوِ بنيرانها جميعًا، فإن أجيالًا قادمة من أبنائنا تنتظر مصيرًا قلقًا بسببها، وهي بلا شك تستحق منا أن نعمل على بعث الأمل، وأن نسنّ سنة حسنة تسير على هديها إلى الجيل التالي.

الفصل السادس

أولوية العدالة

لعل أول سؤال يستحق اهتمامنا عند تناول مشكلة العدالة، هو لماذا العدالة؟ لكن تأخيره كان ضروريًا لربطه ببعض المفاهيم التأسيسية الأخرى في نظرية رولز، وهو يعني السؤال عن الأسباب التي تجعل العدالة قيمة لها الأولوية على غيرها من القيم، فهل هذه الأولوية دائمة، أم أنها مرتبطة بظروف معينة تغيب بغيابها؟ لا شك في أن واقعًا يشهد مظالم كثيرة يستوجب التفكير في سبل رفعه، أو على الأقل التخفيف منه، الأمر الذي يعدّ عملًا لتحقيق العدالة، لكن العمل الأهم منه هو ما يبحث في مبادئ وآليات منع وقوع الظلم في أصله بصورة مستدامة يمكن أن نطلق عليها نظرية في العدالة بوصفها مطلبًا دائمًا، لأن أسباب أولويتها كامنة في طبيعة الوجود الاجتماعي وما يرتبط به من أبعاد وتعقيدات تتفاوت تبعًا للظروف. وقد بيّن العرض السياقي لمشكلة العدالة أن الموجبات الظرفية الواقعية للتفكير بالعدالة تمثلت بانتشار واسع لمظالم وتفاوتات وخروقات للحريات الأساسية داخل الإطار الليبرالي الذي يبحث رولز عن العدالة فيه، ولا سيما في ما عاصره من نماذج سائدة («دعه يعمل» والرعائية). ولا شك في أن هذه المظالم والخروقات كوّنت لديه دوافع ومحركات للبدء بالتفكير في رفعها وإيجاد حلول لها، لكنه مضى في تفكيره إلى البحث في نظرية للعدالة من شأن

العمل بمقتضاهـا منع مظاهر الظلم والتفاوت من جيـل إلى جيل، بمعنى أنه أراد للعدالة أن تكون أولوية دائمة تعمل المؤسسـات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفق مبادئها.

تظل العدالة، عند رولز، أولوية وأسـبقية على غيرها من القيم لأسـباب عديدة، منها ما يرتبط بالظروف الواقعية، ومنها ما يعود إلى أسباب أخلاقية عامة مرتبطة بقضايا الاسـتحقاق والأهلية والتوقعات المشروعة من جهة، وفلسفية واجبية خاصة، تقول بأولويـة العدل بصفته حقًا على الخيـر من جهة أخرى، الأمر الذي عمل على توظيفه في المجال السياسـي (المجـال العام)، أي في المؤسسات الأساسـية، حيث «العدالة هي الفضيلة الأولى... كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية... [وبالتالي فإن] القوانين والمؤسسات مهما كانت كفؤة... لا بد من إصلاحها أو إبطالها إذا كانت غير عادلة... [فـ] الحقيقة والعدالة... غير قابلتين للمساومة»[1].

إضافة إلى ذلـك، تصل هذه الأولويـة إلى أن القيـم الأخرى محكومة بمعاييرها، لأنها الحل الأمثـل لواقع التعدد والتنافـس والتصارع بخصوص مشـكلات الخير. بكلمـة أخـرى: إن العدالة قيمة يجب نشـدانها بسـبب الاسـتقلال والتفرد مع الكثرة والتنوع، أي في ظل الوجود الاجتماعي الذي لا سمو له على أي فرد من أفراده، وفق الطرح الليبرالي الاجتماعي الرولزي، لأن «كل شـخص يمتلك [بالاسـتناد إلى العدالة] حرمة غير قابلة للانتهاك، بحيـث لا يمكن تجاهلهـا أو تجاوزها حتـى لمصلحة رفاهيـة المجتمع... [و] في مجتمع عادل تعدّ حريات المواطنين المتسـاوين راسـخة، فالحقوق المصانة بواسـطة العدالة ليسـت خاضعة للمقايضات السياسية أو للحسابات التفاضليـة للمصالح الاجتماعيـة»[2]. غيـر أن القول بأولويـة العدالة يبقى طرحًا يحتاج إلى مزيد من البحث، ذلك أن العدالـة على الرغم من ارتباطها

---

(1) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسـات فلسـفية؛ 5 (دمشـق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 29-30.

(2) رولز، نظرية في العدالة، ص 30.

بمفهـوم الحق، من حيث هو مفهوم فلسـفي نظري أو لنقـل تجريدي متعالٍ (ترانسـندتالي) قبلي، إلا أن مادتهـا التي تنبري لإعلاء قيمـة الحق بصددها داخلة في مفهـوم الخير والغايـات والتجربـة. الأمر الذي يبقي المشـكلة قائمة بشـأن قدرتنا علـى الانطلاق من مبـادئ عادلة، بعيدًا عـن اعتبارات الخير والتجربـة الاجتماعية الماثلة فينا وحولنا. كمـا أن الموقف يكون أكثر إشكالًا عند الخوض في اعتبارات الماثل والمتجسـد والجاري، بكل نسبيته واعتباطيته واحتماليته وتنوعه وتنافس حامليه والسـاعين إليه وتصارعهم. لذا حاول رولز، باجتراحه مفهوم الوضع الأصلي، إيجاد ما أطلق عليه «اللحظة» أو «النقطـة الأرخميديـة»[3] (Archimedean point) التـي اعتقـد أنهـا تمكّننا «من رؤية هدفنا من بعيد، والفكرة الحدسـية التي ينطلـق منها ([أي الوضع الأصلي])، تقوم بهذا الدور»[4]، وهو ما يصب في محاولات البحث عن حل لمشـكلات وصعوبات ظرفية ماثلة في الواقع وغير مساعدة على التفكير في أسـئلة العدالة الأساسـية والمبادئ العامة لها، أو لعلها مشكلات وصعوبات تظل تعبيرًا عن المتجسـد والمثقل بالنسـبية والاعتباط والتناقضات، أو لنقل بالمظالم التي يُنتظـر من العمل، وفـق الحق المجرد، الحـد منها وتخفيف حدتها ومنع إعـادة وقوعها. لذا لا بد من الوقوف علـى ظروف العدالة التي جعلت التفكير بها لا بد له أن يكون مؤصلًا على هذا النحو التجريدي.

أولًا: ظروف العدالة

يقسّـم رولز الظروف التي يفـرض وجودها ضرورة البحث في أسـئلة العدالة وتحديد المسـتوى الذي يجب الاشـتغال عليه من أجـل بلوغها، إلى ذاتيـة وموضوعية. ويقصـد بالظروف الذاتية تلـك المرتبطة بواقـع التعددية (المعقولة) التي تسـم المجتمع الديمقراطي (حسـن التنظيم)، حيث لا يتفق الناس على مفهوم واحد للخير وهم متنازعون بشـأنه بعمق يوجب البحث عن

---

(3) رولز، نظرية في العدالة، ص 329.

(4) رولز، نظرية في العدالة، ص 51.

مفهوم للعدل (الحق) يكون موضع قبول وإجماع بصورة ليبرالية وفي الحقل السياسي الديمقراطي العام، بمعنى أنه ما يتفق عليه الناس بوصفهم مواطنين، إذ يجب أن يكون مسوغًا في عقلهم العام. أما الظروف الموضوعية فهي مرتبطة بما يسميه «الندرة المعتدلة [النسبية] Moderate Scarcity» التي «توجد في ظلها المجتمعات الديمقراطية الحديثة»، إذ يسعى الجميع، ضمن إطار التعاون، إلى خيرهم الخاص من أجل أن يحيوا بمعايير لائقة[5]. وعمومًا، فإن لظروف العدالة أهمية تأسيسية، في الحديث عن أولويتها، بوصفها حلًا لمشكلات ماثلة ومتجذرة لا انفكاك عنها، لأنها سمة ملازمة للوجود الاجتماعي المدني، بحيث يمكننا التخفيف من تبعاتها بتضييق الفجوات بين البشر في صيغة من التعاون والتنافس والتكامل لا في التنازع والتباعد والتفرد المدمر والمهدد للاستقرار العام. وهذا ما بدا أن رولز يشتغل على مقاربته في توصيفه المجتمع الليبرالي السياسي التعاوني المنصف أو المجتمع الديمقراطي المثالي الذي على الرغم من كونه كذلك، إلا أن ظروفًا موجبة للبحث عن العدالة تظل حاضرة فيه وإلا ما كان للحديث عن العدالة أي داعٍ أو مناسبة، فـ «ظروف العدالة تتحقق حينما يقوم الأشخاص بترشيح المطالبِ المتنازعة بالنسبة للتقسيم الخاص للمنافع الاجتماعية تحت شروط الندرة المعتدلة»، وعند غياب هذه الظروف لا يبقى للعدالة مناسبة لتجليها بوصفها قيمة ذات أولوية[6]. لكن ظروف العدالة التي يقدمها رولز تظل مثيرة لأسئلة تمتد إلى نوعيها الذاتي والموضوعي، وتتعلق بطريقة التفكير التأسيسية للنظرية موضع البحث. ولعل أهم هذه الأسئلة ما يدخل في التمييز بين الأنانية والاستقلال الذاتي وعلاقتهما بقيمة الغيرية في ظل الظروف الذاتية المعبّرة عن التعدد والاختلاف في رؤية الخير والسعي إلى تحقيقه في صورة أقرب إلى توصيف الأنانية والأثرة، أو بما يتناقض مع الغيرية والإيثار. فماذا يعني ذلك؟

---

(5) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 212-215.

(6) رولز، نظرية في العدالة، ص 172.

1 - الاستقلال الذاتي[7]: غيرية لا أنانية

يصوّر أطراف الوضع الأصلي في حال من «عدم المبالاة المتبادلة»[8]، أي إنهم ليسوا غيريين وإيثاريين حرصاء على تأكيد وتحصيل منافع للآخرين، وإنما يعملون على تحصيل ذلك لذواتهم ومن يمثلون على الرغم من أنهم يجهلون الهويات الخاصة (بهم ومن يمثلون) بفعل حجاب الجهالة المضروب عليهم. وبالتالي يمثّل هذا الافتراض امتدادًا نموذجيًا للظروف الذاتية المعبّرة عن واقع الحرص على المنفعة العقلانية الخاصة، ولكن في ظل قيود الجهالة التي من شأنها امتحان الأنانية العقلانية في ظل جهلها بظروفها الخاصة وموقعها وحيازاتها بالمعنى العرضي اللاحق على الذات، أي في ظل المساواة الكاملة بالآخرين. بناء عليه، يمثّل الوضع الأصلي تجربة يضع الإنسان فيها نفسه مكان الآخرين على سبيل الافتراض، فالمرء يجهل موقعه الفعلي خارجه، ويتوقع أن يكون في موقع أي من الناس حتى أفقرهم وأقلهم حظوة وانتفاعًا وامتيازًا اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا... إلخ، مع معرفته العامة باحتياجات وغايات الناس العامة المشتركة المحددة بفعل رؤية رقيقة للخير بالمعنى الموضّح أعلاه. وعمومًا، فإن ما يجري في الوضع الأصلي مؤسّسًا على الظرف الذاتي للعدالة يمثّل انسجامًا كاملًا مع أسس أخلاق الواجب القائمة على الاستقلال الذاتي المتميز عن الأنانية، لأنه يقود إلى أداء الواجب الأخلاقي تجاه الآخرين، وفق محدداته الذاتية غير المفروضة من الخارج، أي بإرادة حرة. هكذا فإن هذا الوضع توظيف للاستقلال الذاتي في سياق تمييزه من الأنانية من أجل تأكيد

---

(7) لعله من المفيد، في هذا السياق، الإحالة على المناقشة المهمة التي يقدمها ريكور عن الاستقلال الذاتي وعلاقته بالعدالة المؤسسية (السياسية) والعلاقات البينشخصية (الأخلاقية)، وأثر ذلك في فهم المسؤولية. انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 514-552.

(8) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 128.

هنا، يستخدم رولز العبارة «Mutual Disinterest» التي يمكن ترجمتها إلى «عدم المبالاة المتبادلة»، بمعنى عدم الاكتراث أو المبالاة بمصالح الآخرين بصورة متبادلة بين الأطراف.

القيم الغيرية التي لا يستقيم الحديث عن العدالة، في مجتمع ما، من دون توافرها بالحد الأدنى الضروري في أثناء التعاون الاجتماعي، ليكون تبادليًا مثمرًا في شروط منصفة.

إن تصميم الوضع الأصلي، على هذا النحو في فهم ظروف العدالة الذاتية، يمثّل محاولة لتذليل صعوبات البعد المتجسد المعبّر عن كيفية جريان حياة الناس أو عن الظروف التجريبية المحيطة بالذات والمؤثرة فيها، وبالتالي تعزيز إمكان النفاذ إلى الواقع الفعلي المعاش مع التمسك بأولوية الحق التأسيسية في فلسفة أخلاق الواجب. الأمر الذي يعبّر عنه رولز بالقول: «يحاكي الوضع الأصلي وجهة النظر المتعلقة بالذات لذاتها [أو الذات النومينية[9] Noumenal] التي تعني كائنًا عقلانيًا حرًا ومتساويًا. وتتجلى طبيعتنا [بصفتها كذلك عبر التصرف وفق] المبادئ التي سوف نختارها... وهكذا يمارس الناس حريتهم، واستقلالهم عن طوارئ [عوارض] الطبيعة والمجتمع، [وبالتالي] يمكن النظر إلى الوضع الأصلي [بوصفه تأويلًا إجرائيًا] لتصور كانط عن الاستقلال الذاتي... ولن تبقى هذه الأفكار مجرد أفكار متسامية... [مفتقرة] إلى الروابط القابلة للتفسير [وفق] السلوك البشري»[10]. بهذا، فإن ما يعني رولز، في ظروف العدالة الذاتية لخدمة مقاصده في الإنصاف الذي صمم الوضع الأصلي لتحقيقه، يتمثل في الجانب الأخلاقي التأسيسي المرتبط بالحق لا بالجوانب العرضية، إذ في ذلك حفاظ وتأكيد للعقلانية التي من شأنها موازنة الغايات وحساب المصالح والأهداف. لكن القيود المفروضة عليها بحكم حجاب الجهل تمنعها من أن تكون مجرد رغبات لا متناهية وبلا حدود أو ضوابط عليها، ولا سيما أن الشق الثاني من ظروف العدالة يقرّ بالندرة (المعتدلة)، بوصفها واقعًا لا بد من التعامل معه. الأمر الذي يثير ملاحظات بشأن حقيقة القول بالندرة وأهمية التسليم بنسبيتها أو اعتدالها. كما أنها، بالإضافة إلى الظروف الذاتية، تظل موضع سؤال عن العلاقة بين تجريبيتها وما

(9) من النومين وهو عالم العقول المتعالي بالمعنى الكانطي الذي يعيد رولز قراءته وتوظيفه.
(10) رولز، نظرية في العدالة، ص 321-322.

يراد له في الوضع الأصلي أن يمثل شـروطًا مثالية تجريدية موظفة في سـياق التأسيس للحق (العدل).

2 - ملاحظات نقدية حول الندرة: خيرات كثيرة وظلم في التوزيع

يظل التسليم بالندرة مسألة إشكالية، حتى لو وُصفت بالمعتدلة أو النسبية كما فعل رولز، لأن كثيرًا من السياسـات التوزيعية الظالمة تبني فلسـفتها على تثبيتها والتمويه على حقيقة أن الواقع هو واقـع وفرة غير موزعة توزيعًا عادلًا. والحق أن هذا ليس افتراضًا أخلاقيًا أو عقيدة فلسفية أو دينية لاتهام السياسات العالمية الحديثة والمعاصرة، ولا سـيما الليبرالية الاقتصادية (الرأسمالية) بغير الأخلاقية والظالمة فحسـب، على الرغم من أن شـيئًا من ذلـك ظل موجودًا في كثير من أدبيات أديان وفلسـفات تناضل ضد الفقر والتفاوت على اختلاف منطلقاتها ومناهجها، كقول برنارد شو الطريف الذي يشبّه فيه العلاقة بين لحيته الكثّة ورأسه الأصلع بالسياسات المتبعة في العالم، حيث الغزارة في الخيرات والسوء في التوزيع[11]. وقد بات بطلان مقولة الندرة وما يرتبط بها من سياسات ظالمة حقيقة موضوعية تؤكدها المعطيات التي وفرتها دراسات ذات صدقية في الحقلين الاقتصادي والاقتصادي السياسـي، ومنها ما قدمه بالمشاركة كل من فرانسيس لابيه (Lappe) وجوزيف كولينز (Collins) بعنوان ذي دلالة، هو «صناعة الجوع: خرافة النـدرة»[12] (*Making Hunger: the Myth of Scarcity*) بالإضافة إلى اشتراكهما مع آخرين هما، بيتر روسّـيه (Rosset) ولويس إسبارسا (Esparza) في بحث ذي صلة بالتشـكيك في مقولات الندرة بعنـوان «الجوع في العالم: اثنتا عشـرة خرافـة»[13] (*World Hunger: Twelve Myths*). وما يعنـي هذا البحث من ذلك يتمثل في السـؤال عن أهمية القول بالندرة من عدمها أو نسـبيتها في بناء

---

(11) هـذا المعنى من المشـهورات المنسـوبة لشـو، انظر مثـلًا: «عدالة التوزيـع.. جدواها الاقتصادية وآلياتها الإجرائية» في موقع «الاقتصادية» <http://iqtissadiya.com>.

(12) فرانسـيس مور لابيه وجوزيف كولينز، صناعة الجوع: خرافة الندرة، ترجمة أحمد حسان، مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ 64 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1983).

(13) Frances Moore Lappe, *World Hunger: Twelve Myths* (New York: Grove Press, 1998).

نظرية مشغولة بقضايا التوزيع والتفاوت، وفي التأسيس لاتفاق مثالي حولها في شروط منصفة، الأمر الذي يرتبط بالسؤال الأعم الأهم عن قوة وتماسك طرح ينطلق من أوضاع تجريبية في التأسـيس لنظرية مثالية تتصف بالدوام وتفيد أي جهد أو نظرية علمية واقعية لتحقيق العدالة أو الحد من الظلم.

إن الدور الوظيفـي الافتراضي للوضـع الأصلي لا يعفـي من وجوب إثارة أسـئلة، لأنه ينطلق من نقاش أولوية العدالة من مدخـل الظروف الذاتية والموضوعية. هنـا، ثمة إجابـة يمكن تقديمهـا، وفق المنطق العـام للطرح الرولزي، إذ إن هذه ظروف علـى الرغم من أنها وجوديًا سـابقة على العدالة وسـبب في أولويتها، إلا أنه يجب النظر إليها في ضوء تجربة الوضع الأصلي، وبما يخدم الغرض منه والسياق العام للنظرية. وعند ذلك، من شأن العودة إلى مفهوم هـذه الظروف، تبرير قراءتها بالصورة المعقولـة التي قدمت فيها، الأمر الذي عبّر عنه رولز بالقول إن «الأفضل [عدّ الظروف].. اشـتراطاتٍ معقولة.. تقيّم في نهاية المطاف بواسـطة النظرية الكلية التي تنتمي إليها.. [بما يتناسب و] أحكامنا في التوازن [الفكـري]»[14]. هنا، لا بد من ملاحظة أن رولز يحاول في أي موضعٍ يرى أن من شـأنه تقوية صلة طرحـه بالتجربة والواقع المعطى، على الرغم من عدم قدرته على الاسـتغناء عنهما تمامًا، (يحاول) التخفيف من قوة حضوره لمصلحة توظيفه في التأسـيس للحق، كمـا فعل في رؤيته الرقيقة للخير. هكذا، تظل مناقشة علاقة الحق بالخير أمرًا مهمًا في فهم السؤال: لماذا كانت العدالة أولوية عند رولز؟ لذا، لا بد من التوسـع فيها من ناحيتي الأولوية والتأسيس.

ثانيًا: أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع

تنسجم رؤية رولز، في تأسيسـه أولوية العدالة بصفتها حقًا، مع الأساس الذي تقوم عليه أخلاق الواجب، إذ تؤكد أسـبقية الحـق وأولويته على الخير انطلاقًا من رؤية تجريدية متعالية للذات، بمعنى أن الذات سابقة على أغراضها،

---

(14) رولز، نظرية في العدالة، ص 285-286.

لأن ثمـــة فرقًا جوهريًا بين الذات بمـــا هي والذات بما لهـــا أو بما تريد. الأمر الذي يمثّـــل مكمن الحرية التي تجعل الذات غير مشـــروطة بمحددات الطبيعة البشـــرية والاجتماعية باســـتثناء الأصيلة العاقلة منها، ويعني أن الأولوية تكون لقدرة الذات على اختيار غاياتها، لا لغايـــات الذات بحد ذاتها، فالذات العاقلة مصدر وحيد للحق الذي يتحدد الخير بناء عليه لا قبلـــه[15]. إن أولوية العدالة في فلســـفة الواجب تأتي من أولوية الحق المؤسَّس على الذات المتقدمة على غايتها والمســـتقلة الحرة في اختياراتها، الأمر الذي يجعل المجتمع القائم على العدالـــة، بوصفها حقًا وواجبًا وأولوية للذات الإنســـانية بمـــا هي كذلك؛ أكثر مقاربة للطبيعة الإنســـانية، بوصفها غاية في ذاتها لا وسيلة من الوسائل لتحقيق أغراضٍ مرتبطة بـ «الحســـابات التفاضلية للمصالـــح الاجتماعية»[16]، من دون أن يعنيَ هذا القول بالأنانية والتناقض مع القيم الاجتماعية المساعدة على تأكيد العدالة كالغيرية والتعاون، وإنما يعني القـــول بأنه «مهما كانت لدينا مصالح... يجب أن تكون مصالح لذات ما. أما من وجهة نظر الحق، فأنا حر في الســـعي إلى ما أراه خيرًا... ما دمت لا أتصرف بطريقة غير عادلة... [وهذا] لا علاقة له بالأنانية والغيرية بل بالمصلحة الضروريـــة في ضمان حرية مماثلة للآخرين... [الأمر الذي يعني] أن قيمي وغاياتي لا تحدد هويتي»[17].

ظلت الرؤية الواجبية للذات، بصفتها ســـابقة على الغايات، تمثّل الطرح المناقض للنفعية التي لم تميز في الحق بيـــن موضوعه ومصدره، فقد أخضعته لمعايير اللذة والســـعادة والرغبات بـــكل ما تعنيه من اعتبـــاط وتنوع. وهذا ما حرص رولز على تأكيده، في أثناء تأسيسه للقول بأولوية العدالة على موضوعها، أو أولوية الحق على الخير، بالقول «إن مبادئ الحق، وكذلك مبادئ العدالة... تضع حدودًا لأنواع الرضا (الرغبات)،... [و] تفرض قيودًا على... التصورات المعقولة لخير المـــرء...، [و] المصالح التي تتطلب انتهـــاكًا للعدالة ليس لها

---

(15) انظـــر: مايكل ج. ســـاندل، الليبرالية وحـــدود العدالة، ترجمة محمد هنـــاد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 43-44.

(16) رولز، نظرية في العدالة، ص 30.

(17) ساندل، ص 52.

قيمة. وبما أنها لا تحمل [أي] ميزة في المقـام الأول، [فـ] لا يمكنها [تجاوز استحقاقات] العدالة»[18]. بناء عليه، ليست أولوية الحق، عند رولز، موقفًا أو قناعة مؤصلة نظريًا وفلسفيًا فحسب، وإنما تمتد إلى القول إن من شأنها تثبيت الحريات والحقوق الأساسية وحمايتها من الانتهاك باسم مصالح وغايات متعددة، منها الصالح العام. ولأن المجتمع الذي يشتغل عليه يمثّل مجتمعًا تعاونيًا حسن التنظيم بمواطنين أحرار ومتساوين، فإن حقوقهم وحرياتهم تكون محددة سلفًا، بما يستجيب لمتطلبات ومبادئ التعاون بين مواطنين يتمتعون بالقوى الأخلاقية أو بين ذوات تُعدّ غايات لا وسائل، فهم قادرون على اختيار غاياتهم ومراجعتها وفق حسهم بقيمة العدالة ومعايير المعقولية، الأمر الذي يعبّر عنه رولز بالقول إن أهدافنا «ليست [ما يعبّر عن] طبيعتنا... [فالذات] سابقة على الغايات... [ولننظر بخلاف المذاهب الغائية] إلى الحق على أنه سابق على الخير»[19]. ولعل في هذه النقطة بالذات ما يُعتبر نقطة التقاء مهمة بين رولز وسِن تتمثل في تأكيد فكرة أولوية الذات القادرة على الاختيار، وليس أولوية ما تختار، لأن في القدرة على الاختيار ما يعبّر عن الذات الحرة بذاتها، أكثر من التعبير عنها بما تريد اختياره من غايات.

إن الحق، وفق المنهج الواجبي الرولزي، أحق بالاتباع من الخير، ما يتناقض ومبادئ النفعية خاصة، لكن السؤال يبقى عن مدى خروج هذا المنهج عن الغائية العواقبية عمومًا، ولا سيما أن أفكار الخير لم تغب تمامًا عن تفكير رولز عند تصميمه تجربة الوضع الأصلي بوصفه محاولة توفيقية بين متطلبات التجسيد ومقتضيات التجريد. لذا، تظل المشكلة قائمة بشأن السؤال التالي: كيف لنا في أثناء سعينا إلى إثبات أولوية العدالة، بصفتها رؤية مسبقة للحق، أن نظل في منطقة الذات المجردة وعلى مسافة من واقعنا المشروط بالتجربة والغايات والحيازات؟ لا شك في أننا نحتاج هنا إلى مزيد من التأمل والمناقشة عن الوضع الأصلي بوصفه تجربة فكرية تقوم على «تفسير إجرائي... لتصور

(18) رولز، نظرية في العدالة، ص 61.

(19) رولز، نظرية في العدالة، ص 664.

كانط... [من خلال] عزل البنية التأسيسية [لعقيدته عن عوالقها الميتافيزيقية]... بحيث يمكـــن رؤيتها بوضوح أكبر...»[20]. لكن الســـؤال الذي يظل لزامًا على رولز فضّ مشـــكلاته، هو: كيف أمكن له التخفيف من تجريدية كانط والتوفيق بينها وبين متطلبات التجسيد، ولا سيما أن الوضع الأصلي كما تم صوغه يبدو غاية فـــي التجريد ولا تبدو مقتضيات التجســـيد حاضرة فيـــه إلا بطرح مفهوم وظيفي مخفّف أو رقيق (شفافّ) للخير؟ وعمومًا، فإن رولز وإن لم يقم بذلك، يظل منسجمًا مع طرحه من ناحيتين:

• الأولى: تكمن في أنه يعدّ الوضع الأصلي تجربة فكرية تجريدية لخدمة نظرية مثالية أو يوتوبيا للعدالة وهو يتوقع بالتالي أسئلة كثيرة مرتبطة باعتبارات (ما هو كائن) في مقابل (مـــا يجب أن يكون)، كما أنـــه لا يطلب وفق أخلاق الواجب ســـوى تأكيد أن هويتنا لا تتحدد ولا تتماهى بما نريد ونحوز ونشغل، وأن الجهد في المجال السياســـي والاجتماعي للعدالة يجب أن يحفل بالدرجة الأولى بالذات المختارة لغاياتها، لا بالكشـــف عن هذه الغايات. وبما أن مركز الاهتمام الرولزي يتمثـــل في الاختيار، فإن اشـــتغاله يتجه إلى توفير شـــروط الاختيار الأفضـــل متمثلة في الإنصاف الذي يحققـــه الوضع الأصلي، فالعدالة تعدّ أولوية بوصفها إنصافًا أو شروطًا منصفة للاختيار الحر.

• الثانية: مرتبطة بمفهومه السياســـي الأخلاقي للشـــخص (المواطن) كما يجب أن يكون فـــي المجتمع الديمقراطي المثالي، فهـــو يمثل «ذاتًا بغايات قد اختارها... وتفضيله الأساســـي هو من أجل شروط تمكنه من [صوغ] أسلوب في الحياة... يعبّر عن طبيعته [بصفته] كائن... حر ومتساوٍ [مع الآخرين]»[21]. الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا «من خلال التصرف على أســـاس مبادئ الحق والعدالـــة... [ولا بديل] للحفاظ على إحساســـنا بالعدالـــة، [باعتبارها] حاكم لأهدافنا...، [فالعدالة مســـعى يضمـــر] أولويته [في ذاتـــه]»[22]. يمكننا القول

(20) رولز، نظرية في العدالة، ص 332.
(21) رولز، نظرية في العدالة، ص 665.
(22) رولز، نظرية في العدالة، ص 680.

عمومًا، إن أولوية العدالة المؤسَّسة على أولوية الحق المؤسَّس بدوره على أولوية الذات تجعل أي ذات إنسانية خليقة بالاحترام ومساوية لغيرها مساواة تامة، فهي الثابت الوحيد في معادلة الإنسان وغاياته وأهدافه وحيازاته والمواقع التي يشغلها، ولا سيما أن هذه جميعًا ليست بمنأى عن الاعتباط والفرص المرتبطة به. فمن شأن هذا فتح باب النقاش بشأن مشكلات الاستحقاق والأهلية والحيازة وما يرتبط بها. لكن، قبل ذلك، لا بد من التوقف عند أفكار ذات صلة بالحق والخير، حرص رولز على تناولها لتوضيح مكانة الخير في نظريته المؤسسة على الحق، الأمر الذي يأتي في سياق تطورات وتأكيدات جديدة طالت النظرية حتى باتت نظرية سياسية لا فلسفية أخلاقية شاملة.

1 - بين الأسبقية والتكامل: الحق كثيفًا صلبًا والخير رقيقًا شفافًا

يعتقد رولز أنه يمكن حل مشكلة علاقة الحق بالخير عبر التوسل برؤية رقيقة حول الثاني ليستفاد منها وظيفيًا في تحديد الأول من دون أن تطغى على أولويته وقوته، مع تأكيد تكاملهما[23]، الأمر الذي عبّر عنه، في ضوء المفاهيم الليبرالية السياسية التأسيسية، بالقول «إن المؤسسات العادلة والفضائل السياسية لا تخدم هدفًا - أي لا يكون لها معنى- إلا إذا كانت... مسموحًا بها. وليس هذا فقط، بل أن تشمل أيضًا مفاهيم خير [ذات علاقة بعقائد شمولية] يمكن للمواطنين أن يؤكدوها، لأنها تستحق ولاءهم غير المنقوص..»، فأولوية الحق تتمثل «في وجوب أن تدخل أفكار الخير المسموح بها في إطاره [بوصفه مفهومًا سياسيًا]. وفي ضوء واقع التعددية يمكننا أن نفترض أن الأفكار المستعملة هي... مشتركة بين مواطنين أحرار ومتساوين. وأنها لا تفترض وجود أي عقيدة [شاملة]»[24]. وبناء عليه، فإن ما يريد رولز تأكيده يتمثل في

(23) يمكننا القول إن هذا يعد تطورًا في رؤيته باتجاه يقطع مع ما يظن أنه رؤية أخلاقية فلسفية شاملة وسمت طرحه الأول في نظرية في العدالة، أما في طرحه الأخير في العدالة إنصافًا: إعادة صياغة، فإنه يلّح على أن اشتغاله ينحصر في المستوى السياسي للعدالة، عبر تقديم رؤية من شأنها، على الرغم من الاحتفاظ بالقول بأسبقية الحق على الخير، تبرير القول بتكاملهما.

(24) رولز، العدالة كإنصاف، ص 302.

الاحتفاظ برؤية سياسية لمفهوم العدالة غير بعيدة عن أسبقية الحق وتكامله مع الخير، لكي يحظى بقبول وتسويغ المواطنين، الأمر الذي يبقي القول بأسبقية الحق مرتبطة بجوهريات الدستور والعدالة السياسية الأساسية، لأنها تمثل الخط الذي يمكن تبرير التدخل القسري للدولة باسم المواطنين وعقلهم الحر لضمان عدم تجاوزه[25].

عمل رولز، من أجل ضبط محددات الخير وعدم الانغماس في نسبيتها لإبقائها ضمن الوظيفة التكاملية التي ترجى منها، على حصرها في ست مجموعات عامة وفق معايير العدالة السياسية والحق السياسي داخل مجتمع ديمقراطي مثالي، هي[26]:

أ - «الخير بمعنى العقلانية»: يعبّر عن سعي المواطنين في سبيل الخير ومفاهيمه بصورة عقلانية تفترض أن الوجود الإنساني وحاجاته ومقاصده الأساسية تمثل خيرًا، وأن هذه «العقلانية أساسية للتنظيم السياسي والاجتماعي».

ب - الخيرات أو المنافع الأساسية: تعبّر، كما تم تحديدها سابقًا[27]، عن حاجات المواطنين المتساوين والأحرار، وفق المفهوم السياسي للمواطنة.

ج - مفاهيم الخير المرتبطة بالعقائد الشاملة: ترجح، هنا، مفاهيم الحق والعدالة، فمفاهيم الخير لا يُنظر إليها إلا بما يتسق مع مبادئ العدالة السياسية والحق السياسي المتمثلين في العدالة إنصافًا كما سنرى.

د - «الفضائل السياسية»: القيم العليا بالنسبة إلى المواطن المثالي في مجتمع ديمقراطي مثالي، إذ تكون متسقة مع أولوية الحق بالمعنى السياسي الذي لا يتعدى منطقة الأخلاقي، فهو ذو جدارة أخلاقية أيضًا.

---

(25) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 302-303.

(26) رولز، العدالة كإنصاف، ص 303-304.

(27) في «مادة العدالة أو المنافع الأساسية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

هـ - «الخير السياسي لمجتمع حســن التنظيم بفضل مبدأي العدالة»[28]: يرتبط بالســؤال عن الخير أو النافع في المستوى السياســي عندما يتعلق الأمر بمجتمع حســن التنظيم ســماته كالتي جــرى تقديمها. ويُتوقع هنــا أن تكون الإجابــة: إن الخير يتمثل في ما تحــدده وتحكمه مبادئ العدالــة لأنها الأكثر ملامســة لبنية المجتمع المقصود وخصائصه وثقافتــه، وبالتالي فهي الأضمن لاســتقراره، فاستقرار المســتوى السياســي هنا يمثل الخير، إن لم يكن الخير الوحيد، لأنه متحقق لأسباب راســخة ومتجذرة ومسوغة في العقل الحر العام للمواطنين كما في المجتمع الديمقراطي المثالي أو التعاوني حسن التنظيم.

و - خير المجتمع، بصفته اتحادًا اجتماعيًا لمتحدات اجتماعية[29]: يرتبط بالسؤال بشــأن ما فيه خير مجتمع يتميز بتعددية معقولة أو بمجموعة متحدات. هنا، يتمثل الجواب في ما يمكن التعبير عنه بالقول إن الخير يتمثل في استقرار المجتمع، بصفته اتحادًا لاتحادات اجتماعية. وهو ما لا يمكن له أن يتحقق إلا بالاستقرار في المستوى السياسي المحكوم بنظام دستوري عادل مؤسس على مبادئ عادلة[30]، كالتي يتوقع التواضع عليها فــي الوضع الأصلي. وبناء عليه، فإن الخير الأخير شــرط لتحقيق الخير الذي قبله، ما يجعل السؤال عن الأخير منهما أولى منطقيًا بالتقديم على ما قبله، بخلاف ما فعل رولز.

2 - بين الجمهوري والمدني: أولوية الإنساني الأساسي على السياسي

مثّل تأكيد رولز اشــتغاله على العدالة السياسية الدســتورية سببًا جوهريًا في تقييد مفاهيــم الخير والتخفيف مــن قوتها الذاتية لتبقــى مكملة للحق لا ســابقة عليه. ولتوضيح الفكرة، يقارن رولز بين مفهوم الخيــر الذي يعود إلى أرســطو في ما يعرف بالمذهب المدني، وبين المذهب الجمهوري الذي أخذ

(28) للتأكيد: يتم التفصيل بشــأن مبدأي العدالة ومبررات التواضع عليهما في القسم الثالث من هذا الكتاب.

(29) انظر (مفاهيم الخير هذه موضحة): رولز، العدالة كإنصاف، ص 303-304.

(30) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 393.

بمقاربته كل من روسو وكانط في فلسفتهما السياسية والتعاقدية[31]. أما الفرق بين المذهبين فيتمثل في رؤية الأول «أننا كائنات اجتماعية وحتى سياسية تتحقق طبيعتها الجوهرية بأكمل وجه في مجتمع ديمقراطي فيه مشاركة سياسية نشطة واسعة. ولا يكون تشجيع هذه المشاركة لمجرد كونها ضرورية لصيانة الحريات الأساسية، وإنما لأنها المحل المميز لخيرنا... وهذا يجعلها عقيدة فلسفية شمولية. وبذلك لا تكون متسقة مع العدالة [إنصافًا] من حيث هي مفهوم سياسي»[32]، في حين تعدّ المقاربة الجمهورية للحريات والحقوق السياسية أقل قيمة بذاتها من حريات الضمير والتفكير والحريات والحقوق الأساسية غير السياسية الأخرى، فالمشاركة السياسية لها مثلًا قيمة أدنى عند كثير من المواطنين الذين لا يعدّون السياسة شأنًا يعنيهم. وعلى الرغم من ذلك فإن الحريات والحقوق السياسية تظل ضرورية، بوصفها وسائل مؤسساتية لحماية الحريات والحقوق الأساسية ذاتها، لذا لا بد من إدراجها في أي نظام للحريات والحقوق الأساسية[33]. وعلى الرغم من أن رولز لا يعدّ، كما يبدو، هذا الفهم للخير السياسي توظيفًا براغماتيًا لخدمة الحق المتمثل في الحريات والحقوق الإنسانية الأساسية، بل تأكيدًا لضرورة التمييز بين الحريات والحقوق الأساسية، من حيث القيمة والسبب في كونها كذلك، نرى أن منطق فكرته يؤكد غير ذلك، ولا سيما أنه يشتغل على مفهوم سياسي يريد له تسويغًا عامًا يرقى إلى الحصول على الإجماع (المتشابك).

من هذا المنطلق، هو ملزم تقديمَ أسباب تسويغ أفكار الخير السياسي، بما يجعلها مقبولة وفق اعتبارات المواطنين أو ممثليهم في الوضع الأصلي لتعيين حقوقهم الأساسية. وفي السياق الذي بين أيدينا، فإن أولئك الذين لا يعدون

(31) انظر: إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 41-50، وجان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادىء القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 119، 122، 187، 206 و212-234.

(32) رولز، العدالة كإنصاف، ص 305.

(33) رولز، العدالة كإنصاف، ص 306.

السياسي أساسًا في حياتهم يكونون غير مدفوعين إلى الموافقة باعتبار خيرٍ سياسي ما خيرًا لهم، وبالتالي اعتماده حقًا أساسًا من حقوقهم، إلا إذا قُدم بأنه حال الّتواضع عليه، فإن من شأنه التأثير في تأكيد حقوقهم الأساسية الأخرى، فما الذي يدفع بمواطن لا يعدّ المشاركة السياسية همًا مركزيًا في حياته إلى تسويغ حق سياسي أساسي كالتصويت في الانتخابات العامة مثلًا، إذا لم يكن لديه ربط كافٍ بين تأثير صوته في النتائج وبين ما يساعد على تأكيد حق أساسٍ يضمن له خيرًا إنسانيًا أساسيًا ما؟

يؤدي الخير السياسي، بهذا المعنى، وظيفة براغماتية لخدمة الحق ليس إلا، لأن قيمته الذاتية أقل شأنًا في المقاربة التي يتبناها رولز مقارنة بمستويات الخير الأساسية، وبالتالي فإن الحق الذي يضبط الأول محكوم بمعايير الحقوق الإنسانية الأساسية أو غير السياسية، الأمر الذي يبدو أكثر اتساقًا مع الأسس التي ينطلق منها الطرح الرولزي بشأن مفهوم الشخص الإنساني، بصفته ذاتًا لها السبق والحق، من حيث هي كذلك، وهذا بلا شك ينطبق على الخير السياسي وبالتالي على الحق المحدد له. وفي هذا السياق، يبدو رولز مدركًا وجه قصور لا يبتعد عن المشكلة الأخيرة، فأشار إلى ما عدّه مكملًا لفكرة الخير في الحياة السياسية، متمثلًا في فكرة المجتمع المدني وجمعياته[34]. ولعل في

(34) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 307. يشير رولز إلى المجتمع المدني بالمعنى الذي قصده هيغل، وهو يمثل «الفرق... بين الأسرة والدولة. وإن تكونه يأتي في فترة لاحقة على الدولة... ففكرة المجتمع المدني تعتمد على تفكك الأسرة الناتج عن تعلم الأطفال ووصولهم إلى... القدرة على أن يصبحوا مستقلين... ويصبح كل شخص غاية في ذاته ويعامل الآخرين على أنهم وسائل لغايته ومن ثم... الاعتماد المتبادل». انظر: هيجل، أصول فلسفة الحق: الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط 2، المكتبة الهيجلية (بيروت: دار التنوير، 1983)، ص 50. ويتكون المجتمع المدني من الحاجات وتنظيم العدالة وأخيرًا دور الشرطة والنقابة، حيث تقوم الشرطة بحماية الفرد وممتلكاته، في حين ينتظم الأفراد الذين تتشابه مصالحهم في نقابات، فالمجتمع المدني يعمل عبر المؤسسات، وقد عدّ هيغل المجتمع المدني في صيغته التعاقدية قاصرًا عن تحقيق أمن الأفراد وحماية مصالحهم والمصالح العامة. وهذا راجع إلى ما تتميز به مكونات المجتمع من تناقض في المصالح والرؤى، بحيث يستحيل الاستقرار الضروري لتحقيق التقدم، فالدولة وحدها تمكّن من الاستقرار، لذا تعلو على المصالح الخاصة، إنها «الحكم الأعلى» (ص 50-54). لكن ما يذهب إليه هيغل يتناقض وأولوية الإنساني على السياسي وفق المقاربة التي يأخذ بها رولز.

هذه النقطة بالذات ما يثبت الزعم السابق عن الخير والحق السياسيين، أي في النقطة المتعلقة بتأكيد الحاجة إلى جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني لأداء دور مكمل في ضبط الخير بالحق السياسي والرقابة القانونية وغير القانونية كالإعلام بوصفه سلطة رابعة مؤثرة في تكوين رأي عام ضاغط على أصحاب القرار والمشرعين، والمطالبة بتأكيد حقوق الإنسان (المواطن) الأساسية، وغير ذلك مما لم يكن غائبًا عن الأسباب التي أدت إلى التطور باتجاه دولة الرعاية، بوصفها خطوة متقدمة على سابقاتها، باتجاه تأمين بعض الحقوق والحريات الأساسية، على الرغم من كل ما لاحظناه عليها من مآخذ، ولا سيما في خلفيات وأسباب نشأتها[35].

ثالثًا: الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات

لا أحد يستحق (وضعه الاعتباطي القبْلي) أخلاقيًا، والكل مؤهل قانونيًا، وله أن يتوقع توزيعًا عادلًا.

ثمة مشكلة أخرى، عند رولز، تدفع إلى عدّ العدالة أولوية دائمة تتمثل في انتفاء المبرر الأخلاقي للتفاوت الحاصل سلفًا في توزيع المعطيات الطبيعية والاجتماعية (الطبقية الاقتصادية)، الأمر الذي يزيد في تأكيد الانسجام مع المساواة والحرية اللتين تقتضيهما أخلاق الواجب، فالناس يمثلون ذوات لها إرادة حرة تتساوى مساواة مطلقة عند فهمها بذاتها، لا بلواحقها وأغراضها، وبما تحوز أو تملك، بمعنى أن الذات مخوّلة بالاستخدام والتصرف بما في حوزتها أو بما تملك، لا مستحقة له بالمعنى التقليدي المطلق للملكية التي تعني أن لا نصيب لأحد في موضع الملكية غير صاحبها، فالمجتمع المنظم وفق مبادئ العدالة شريك فيها شراكة غير مباشرة، إذ يستفيد منها أصحابها بالدرجة الأولى، لكن بشرط أن يستفيد منها الآخرون المنخرطون في التعاون الاجتماعي المنصف المنتج، ولا سيما الأقل حظًا والأفقر، لأنها يجب أن

---

(35) نوقشت الفكرة في «ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

توظَّف فـي إطار التعـاون، بما في ذلـك المعطيات والملكيـات الاجتماعية والاقتصادية والاستعدادات الطبيعية. لذا، لا شيء قبل العدالة، ممثلة بالدستور، يحق لأحد الحديث عن حق فيه بالمعنى الأخلاقي، لأنـه موزع اعتباطيًا. بناء عليه، لا فضل لأحد مثلًا إذا ولد لأسرة غنية، كما أنه لا ذنب لمن هم أقل ذكاء وموهبة في كونهم كذلـك[36]، وبعبارة رولز: «تفيد العدالـة [بوصفها إنصافًا] أننا لا نسـتحق... أخلاقيًـا موقعنا البدئي فـي المجتمـع أو موقعنا في مجال توزيع المعطيات الطبيعيـة... وهي لا تقول إننا لا نسـتحق إطلاقًا، ...المركز الاجتماعي أو الوظائف التي يمكن أن نقوم بها في الحياة... وفي مجتمع حسن التنظيم نحن نسـتحق هذه الأشـياء... وذلك عندما يفهم الاستحقاق [بوصفه أهلية] مكتسـبة في ظروف منصفة... [وهذه] كافية... لمفهوم سياسي للعدالة. [وهي] فكرة أخلاقية... لأن المفهوم السياسي الذي تنتمي إليه هو ذاته مفهوم أخلاقي»[37].

جاء فهم مشكلة الاستحقاق على هذا النحو بالإضافة إلى أخلاقيته العامة وانسـجامه مع أخلاق الواجب خصوصًا، تعبيرًا عن السـياق الاجتماعي العام الذي تشـتغل نظرية رولز في إطاره، وهو كما رأينـا اجتماعي تعاوني منصف حسـن التنظيم، فالتعاون الاجتماعــي يقتضي توزيع المنافـع والأعباء توزيعًا عادلًا، ما يسـتدعي النظـر إلى الملكيات بمـا فيها المواهب والاسـتعدادات بوصفها رأسـمالًا (ثروة) ونفعًا اجتماعيين عامين[38]، مـع ملاحظة أن هذا لا يعني إلغاء الملكية الخاصة كما تدعو الاشـتراكية الجذرية مثلًا، وإنما وضعها ضمن سـياقها المناسـب في مجتمع تعاوني منصف. وهذا مـا عبّر عنه رولز في تعريفه البنية (المؤسسـات) الأساسـية قائـلًا إنها «الطريقـة [الآلية] التي تتلاءم بحسبها المؤسسـات السياسية والاجتماعية الرئيسـة، فتدخل في نظام تعاون اجتماعـي، وطريقة تعيينها الحقـوق والواجبات الأساسـية، وتنظيمها

---

(36) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 198-199.

(37) رولز، العدالة كإنصاف، ص 204.

(38) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 198.

لتقسيم الفوائد التي تنتج من التعاون الاجتماعي عبر الزمن»، وهي «تشمل القانون السياسي... وصورًا من الملكية معترفًا بها قانونيًا، وبنية الاقتصاد (... مثلًا، نظام أسواق متنافسة، وملكية خاصة لوسائل الإنتاج)»[39]. لكن السماح بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج والأسواق المتنافسة، وعدم إطلاق يد مؤسسات الدولة والمجتمع (البنية الأساسية) لتقييدها أو إلغائها، بما ينسجم مع المبادئ العامة لليبرالية، لا يعنيان غياب التدخل غيابًا كليًا كما تدعو الليبرالية الجديدة، وإنما يعنيان أن «لا... تدخّل منتظم ومستمر بخطط الأفراد وأفعالهم أكثر من [تدخل] بواسطة أشكال الضريبة المألوفة... ويدرك المواطنون عندما يشاركون في تعاون اجتماعي أن ملكيتهم وثروتهم وحصتهم مما ساعدوا على إنتاجه تخضع للضرائب... وعلاوة على ذلك فإن مبدأ الفرق[40].. «يحترم التوقعات المشروعة المبنية على قواعد عامة معترف بها، والأهليات التي اكتسبها الأفراد»[41]. إذًا، فـ «التوزيع... يحصل وفقًا لمطالب مشروعة وأهلية مكتسبة»[42] فحسب. وبما أن لا تبرير أخلاقيًا للفروق الفردية الطبيعية والاجتماعية في ما قبل اكتساب الأهلية، فإنه يتوقع تصميم مبدأ الفرق بحيث لا تكافئ البنية الأساسية الناس على ذلك، وإنما على «تدريبهم وتربيتهم لمواهبهم، ولوضعهم إياها في العمل بغية الإسهام في خير الآخرين كما في خيرهم... وعندما [يتصرف] الناس بهذه الطريقة يكونون مستحقين كما تتطلب فكرة التوقعات المشروعة. إن فكرة الأهلية تفترض أفكار الاستحقاق الأخلاقي جهدًا متعمدًا للإرادة، أو أفعالًا تُنجز وتكون ذات قصد. وهكذا توفر أساس التوقعات المشروعة»[43].

إن لاأخلاقية الاستحقاق المرتبط بالمواهب والمحددات الطبيعية والاجتماعية لا تتعارض مع فكرة النظر إلى التفاوت في توزيعها على أنه أمر

---

(39) رولز، العدالة كإنصاف، ص 98-99.

(40) يناقَش مبدأ الفرق في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(41) رولز، العدالة كإنصاف، ص 162.

(42) رولز، العدالة كإنصاف، ص 194.

(43) رولز، العدالة كإنصاف، ص 199.

نافع للعموم بمعنى التكامل، وبعبارة رولز «يسمح لحالات من التكاملية النفعية المشتركة»[44]. كما أن إرادتنا في تجنب تحول عالمنا الاجتماعي والطبيعي إلى طرفين غير منسجمين مع المســاواة التي يفترض توافرها في مجتمع ديمقراطي حســن التنظيم، تجعل أنه لا بد لأي آلية توزيعية حتى تحظى باتفاق الأطراف في الوضع الأصلي ورضا المواطنين، أن تحقق قيــم التعاون والتبادل، بحيث تقارب المعنى التالي: «أفضــل الممنوحين (نعني من هــم أكثر محظوظية في مجال توزيع المعطيات الطبيعية ولا يستحقونه أخلاقيًا) يشجعون ليكسبوا منافع إضافية - وهم ســبق أن انتفعوا من موقعهم المحظوظ - لكن بشرط أن يدربوا معطياتهم، ...و[هم ســـ] يســتعملونها بطرق تســهم في خير ذوي المعطيات الأقل (والذيــن موقعهم أقل محظوظيــة... هم أيضًا لا يســتحقونه أخلاقيًا). [إن] المبادلــة فكرة أخلاقية تتموضع بين فكرة عــدم الانحياز الغيرية من جهة والمنفعة التبادلية من جهة أخرى»[45]. هنا لا بد من تأكيد أن منطق هذه الفكرة ينســجم تمامًا مع المفهوم السياســي للعدالة، كما يقدمه رولز، وهو ما أراد به تجاوز العقائد الأخلاقية والفلسفية الشاملة في واقع التعددية المعقولة التي تسم المجتمع الديمقراطي حسن التنظيم. لذا فإنه يجوز، والحال هذه، السماح فقط بـ «حالات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية الضرورية أو ذات الكفاءة العالية في إدارة الاقتصاد الصناعي فــي دولة حديثة...»، كما تجــب معالجة «أخطر حالات اللامســاواة من منطق العدالة السياســية، أي حالات عدم المساواة في توقعات المواطنين المعقولة» المتأثرة بمســتويات الدخل المرتبطة بالمعطيات الطبيعيــة والاجتماعية اعتباطية التوزيع[46]، الأمر الــذي يرجى من العمل وفق مبدأ الفرق تحقيقه.

أخيرًا، لا بد مــن الإقرار بأن فكرة رولز بشــأن لاأخلاقية الاســتحقاق واعتباطيته تُعدّ بحق حكمة تمثّل الحق الــذي يأتي بخير عميم إلينا عند الأخذ

(44) رولز، العدالة كإنصاف، ص 200.

(45) رولز، العدالة كإنصاف، ص 201.

(46) رولز، العدالة كإنصاف، ص 202-203.

به، فهي تدفع إلى البحث عن قيمة العدالة المتمثلة في التخفيف من حدة المعطيات الطبيعية والاجتماعية التي لا ذنب لنا فيها ولا فضل، إذ لا يعني اكتشافنا غياب البعد الأخلاقي في أيٍّ من مستويات الوجود البشري الطبيعي والاجتماعي، الاكتفاء بلعنه والانكفاء على ذواتنا واليأس من تغييره، وإنما العمل من أجل التخفيف من حدة مظالمه والتعديل في انحرافاته ما أمكن. وقد صاغ رولز هذه الرؤية انطلاقًا من معياره الأهم المتمثل في العدالة التي على المجتمع ومؤسساته الاضطلاع بمهمة إعلائها، بالقول: «لا يُعدّ التوزيع الطبيعي عادلًا [أو] ظالمًا... [كأن] يولد الأشخاص في وضع [اجتماعي] معين... وما هو عادل أو غير عادل [يكمن في] الطريقة التي تتعامل بها المؤسسات مع هذه الوقائع»[47]، وهذه الطريقة ليست عادلة إلا إذا تأسست، على حد تعبير ريكور، وبما يتفق مع التأسيس الرولزي للعدالة، على «احترام المعيار الواجبي» للذات بصفتها احترامًا للآخر، أي على احترام «للذات عينها [بوصفها آخر]»، وبناء عليه فإن أي ذات لها الحق في أن تتوقع حصة عادلة في «عملية توزيع منصفة»[48]، وفق آلية مبدأ الفرق في العدالة بوصفها إنصافًا. وعمومًا، إن أهم ما يمكن ملاحظته، في هذا السياق، هو الدور الذي يعوّل عليه رولز في مبادئ العدالة التي يتم الاتفاق عليها في الوضع الأصلي، ومن ثم تسويغها وإجماع المواطنين عليها، ولا سيما مبدأ الفرق الذي سنرى أنه يؤسس لآلية إجرائية معقولة لحل مشكلات توزيع الثروة توزيعًا عادلًا يعبّر عن توقعات المواطنين بوصفهم ذوات لها احترامها وتقديرها في ذاتها لا بلواحقها ولما لها أو لما تملك أو ما هي عليه أو ما تشغل بناء على معطيات سابقة للتعاقد الاجتماعي السياسي وموزعة اعتباطيًا (بالمعنى الأخلاقي)، وإنما بما هي بذاتها ولذاتها، في ظل ضمان كامل للحريات والحقوق الأساسية (في الدستور) والمساواة في الفرص (في التشريعات والقوانين)، الأمر الذي يمثّل صلب نظرية العدالة بوصفها إنصافًا.

---

(47) رولز، نظرية في العدالة، ص 141-142.

(48) ريكور، ص 398.

القسم الثالث

العدالة بوصفها إنصافًا
عدالة ديمقراطية تعاقدية مثالية قارة
واستقرار بنظام دستوري مثالي عادل

بعد عرض المفاهيم والأسس التي تقوم عليها نظرية العدالة عند رولز ومناقشتها، بات من الممكن الولوج إلى صلبها والوقوف على أوجه اكتمالها عبر:

- البحث في مبدأي العدالة اللذين من المفترض أن أطراف الوضع الأصلي، بوصفهم ممثلين لمواطني مجتمع ديمقراطي مثالي (حسن التنظيم)، يتعاقدون عليهما في ظل شروط مثالية تم التعبير عنها بالعقلانية المقيّدة بالمعقولية.

- البحث في وجاهة ما يقدمه رولز من أسباب تجعل الأطراف لا محالة متعاقدين على هذين المبدأين عند معارضتهما بالبدائل السائدة في السياق الليبرالي العام والمتمثلة تمثلًا رئيسًا في الليبرالية الرعائية، ومن ثم النظر في إمكان تسويغ هذين المبدأين وإقرارهما في العقل العام لمواطني المجتمع المثالي الذي تضطلع النظرية بالاشتغال على تحقيق العدالة فيه، بمعنى البحث في مدى مشروعية هذا التعاقد وفق المفاهيم الليبرالية السياسية التي تم تأسيس النظرية عليها.

- البحث في قدرتها (النظرية) على تحقيق الاستقرار العام عبر استقرار التعاقد على مبادئ العدالة بصورة مثالية معبّرة عن الإرادة العامة لمواطني المجتمع المقصود. وذلك عبر النظر في مدى تكامل المستويين الدستوري التشريعي (بما يعنيه من إلزام وإكراه خارجي) والأخلاقي التربوي (بما يعنيه من التزام داخلي طوعي).

- البحث في النظام السياسي الاقتصادي المثالي الذي دعاه رولز نظام

«ديمقراطية الملكية المقيــدة بالقانون»، وقدمه بوصفه صورة من صور اليوتوبيا ممكنة التحقق، إذ من شـــأنه تجســيد القيم التي تعبّر عنها «العدالة إنصافًا»، أو ما يجب أن يكون عليه النظام الليبرالي الذي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية عبر تأكيد الرقابة الحقيقية للدستور العادل على التشريع لضمان عدم انتهاك أي من الحريات والحقوق الأساسية أولًا، والتوفيق بين التوجهين الاجتماعي والفردي بخصوص الملكية وتوزيع الثروة ثانيًا. وذلك من أجل تأكيد الحريات والحقوق بوصفها تمكينًا (مساواة)، لا قولًا أيديولوجيًا زائفًا.

الفصل السابع

مبادئ العدالة

يقترح رولز، لتحقيق العدالة تحقيقًا مثاليًــا، مبدأين عامين يمثّلان جوهر الدستور الليبرالي العادل، ويشكلان كلًا متكاملًا، بحيث يكون لأولهما أولوية سـبقٍ وتحققٍ على الثاني الذي يكتسب شـقه الأول الأولوية ذاتها على الشق الثاني، كالتالي: **الأول**، يؤكد المساواة الكاملة في الحريات والحقوق الأساسية التي تمثل حدًا لا يمكن القبول بما هو أدنى منه في التقاليد الراسخة في العقل العام لمواطني المجتمعات الديمقراطية، الأمر الـذي ظل يمثل حدًا أعلى لما تضمن دولة الرعايــة تحقيقه. أما الثاني، فيؤكد المســاواة المنصفة في الفرص (الشق الأول)، وتنظيم مظاهر اللامساواة وفق صيغة توزيعية عادلة تعود بالخير على المواطنين الأكثر فقرًا، ســعيًا باتجاه التخفيف من حدة التفاوت الذي من شأن ما يسميه «مبدأ الفرق» ضمان تحقيقه (الشــق الثاني)، فهو ما يتم وفقًا له توزيع الثروة بحيث يُربط النفع العائد إلى الأغنياء (الأكثر انتفاعًا) بذلك العائد إلى الفقراء (الأقل انتفاعًا)، فأي زيادة في الأول مشروطة بزيادة في الثاني.

أولًا: مبادئ العدالة بوصفها مبادئ دستورية سياسية

ينطلق رولز، عند اقتراحه مبادئ العدالة، من السؤال التالي: «ما... مبادئ العدالة الأكثـر ملاءمة لتعيين الحقوق الأساســية والحريــات، وتنظيم ظواهر

اللامساواة...؟»[1]، مؤكدًا أن همه الأول، في هذا السياق، هو الاتفاق على مبدأ لتنظيم هذه الظواهر بالاعتماد على الاعتقادات الأكثر رسوخًا في المجتمعات الديمقراطية بشأن الحقوق والحريات الأساسية والمساواة في الفرص بتمثيل الجوهري منها في الوضع الأصلي[2]. وفي ضوء ذلك يحدد مبدأين عامين يشكلان كلًا متكاملًا يكون لأولهما أولوية تحقق كاملة على الثاني الذي يكتسب شقه الأول الأولوية ذاتها على الشق الثاني أيضًا[3]، وهما: **الأول** - «لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته». **والثاني** - «يجب أن تحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: **أولهما** يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، **وثانيهما** يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزًا (مبدأ الفرق)»[4]. أما الحريات والحقوق الأساسية التي يؤكدها المبدأ الأول، فهي[5] «حرية التفكير وحرية الضمير، والحريات السياسية (حق التصويت والمشاركة في السياسة)، وحق إنشاء الجمعيات، وكذلك الحقوق

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 145-146. هذا السؤال تكثيف لثلاثة أسئلة يطرحها رولز، وهي: أولًا - «ما المبادئ التي تلائم المجتمع الديمقراطي التعاوني؟». ثانيًا - «بأي مبادئ يمكن جعل الفروقات... مشروعة وغير متناقضة مع فكرة المواطنة...؟». ثالثًا - «في ضوء... أي مفهوم للعدالة يمكن للمواطنين أن يمارسوا ممارسة مشروعة.. السلطة الإكراهية (للدولة)؟» (ص 143-146).

(2) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 147.

(3) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 149.

(4) رولز، العدالة كإنصاف، ص 148. انظر الصيغة الأولى التي وضعها رولز لمبدأي العدالة في: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 92-93، قبل إعادته ضبطها والتعبير عنها بإحكام ووضوح، كما ورد أعلاه، أي في كتابه العدالة كإنصاف: إعادة صياغة.

(5) يأتي هذا التعيين عند تقديم قائمة الخيرات والمنافع الأساسية التي وصفها بـ «الشفافة أو الرقيقة» لتأكيد وظيفيتها في مسعى التأسيس للحق الذي تندرج أولوية العدالة في سياق أولويته على الخير. انظر: «مادة العدالة أو المنافع الأساسية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

والحريات المحددة بحرية وكرامة الشـــخص (الجســـدية والنفســـية)، وأخيرًا الحقوق والحريات التي يعطيها حكم القانون»[6].

الحق أن هذا التعيين للحريات والحقوق الأساســية يعني عدم إطلاقها، كمــا يعني وجوب قدْرٍ من التدخـــل، بخلاف ما تقول به المقاربة الليســـيفيرية (االليبرالية الجديدة)[7]. وما يعتمده رولز في ذلك يتمثل في استقراء السائد في الأنظمة الديمقراطية وفي الاســـتدلال الذي من شـــأن نتائجه تأكيد قيم الحرية والمساواة الكامنة فيها. الأمر الذي لا يستقيم إلا بالبحث «في أي من الحريات يوفر الظروف السياســـية والاجتماعيـــة الجوهرية للتطور الكافي والممارســـة الكاملة للقوتين الأخلاقيتين لأشـــخاص أحرار ومتســـاوين»[8]. كما أن أولوية الحريـــات والحقوق الأساســـية على قضايـــا التوزيع والفـــرص تعني دخولها في نطاق المبادئ الجوهرية للدســـتور[9] الذي له، على حـــد تعبير لوك، «قوة

(6) رولز، العدالة كإنصاف، ص 151.

(7) نوقشت في فقرتي «الحرية: مشكلة عدم التدخل» و«الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(8) رولز، العدالة كإنصـــاف، ص 152-153. انظـــر معنى القوتين الأخلاقيتيـــن ضمن «أفراد المجتمع السياسي» في القسم الثاني من البحث. ولا بد من الإشـــارة، هنا، إلى أنه في هذا الموضع من كتاب العدالة كإنصاف: إعادة صياغة يـــرد خطأ في الطبعة التي اعتمد البحـــث عليها (وأغلب الظن أنه ليس خطأ المترجم ذي الخبرة والمعرفة، لأنه خطأ جســـيم يعبّر عن عدم فهم السياق العام فضلًا عن أنه لم يتكرر في مواضع أخرى) (المقصود طبعة المنظمة العربية للترجمة، د. اســـماعيل): ورد في (رولز، العدالة كإنصاف، ص 152-153) عبـــارة «البنية التحتية» بوصفها ترجمة لـــ «basic structure» الواردة فـــي الأصـــل: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001), pp. 45-46.

والصحيـــح ترجمتها إلـــى «البنية الأساســـية»، لأن الحديث يجري عن المؤسســـات السياســـية والاجتماعية، وليس عما يمكن تسميته «البنية التحتية» (Infrastructure) بالمعنى المادي والخدمي والتقني واللوجستي. فالمقصود هنا أوســـع بكثير جدًا، ويمس قضايا بمستوى الدســـتور والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى.

(9) يشـــير رولز هنا إلى الدســـتور مكتوبًـــا أكان أم غير مكتـــوب. وهو يريد بذلـــك القول: إن حديثه هو عن الأنظمة والمجتمعات الديمقراطية الغربية الشـــبيهة بالولايـــات المتحدة من نواحٍ عديدة، كبريطانيا التي تتميز، من دون دول العالم، بدستورها غير المكتوب، كما هو معروف. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 153.

مكوّنة»[10]، أي قوة تأسيسية توجه الإطار العام لكل ما يليها من إجراءات تنظيم المجتمع ومؤسساته، تمييزًا لها من القوة العادية المؤسسة أو المنشأة التي تنطبق على موضوع المبدأ الثاني من مؤسسات البنية الأساسية، إذ تعمل على تحقيق متطلبات المبدأ الأول. وبهذا يكون المبدآن متكاملين في تحقيق العدالة عند عملهما معًا، فالحريات السياسية تؤمّن للمواطنين المتناظرين في الاستعدادات الفرص ذاتها على صعيد التأثير في السياسات العامة وشغل مواقع فيها، بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية والاقتصادية. وفي هذا السياق، تقتضي الأولوية تأكيد وجوب عدم مقايضة الحريات والحقوق الأساسية بـ «المنافع الاجتماعية والاقتصادية» التي يشتغل مبدأ الفرق على تنظيمها[11]، مهما كان حجم الأثر المترتب على ذلك في المجال الاقتصادي أو في النفع الاجتماعي العام، إذ «لا يمكن وضع حد أو إنكار حرية أساسية إلا في سبيل حريات أساسية أخرى... وليس بغية الحصول على خير عمومي أعظم»[12]، كما في المقاربة الرعائية[13].

لا بد لتحديد الحريات والحقوق الأساسية من معيار عند الإدراج في الترسيمة التي أكدها المبدأ الأول. الأمر الذي مثّل مأخذًا على كتاب **نظرية في العدالة**[14]، حتى أعيد النظر فيه بتأكيد معيار تأمين الحالات الاجتماعية الضرورية لتطوير القدرة على الممارسة الكاملة للقوتين الأخلاقيتين[15]، لأن من شأن حرية التفكير والحريات السياسية ضمان أن يكون «الاستعمال الحر للعقل العمومي ممكنًا» وتعزيز «القدرة على الحس بالعدالة»، بما يضمن الرقابة الدائمة على السياسات العامة للحفاظ على استمرارها في العمل وفق

(10) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 153.

(11) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 153-154.

(12) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 254.

(13) نوقشت الفكرة في «نفعية النموذج الرعائي» في الفصل الثالث من هذا الكتاب: «النفعية».

(14) انظر: رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 256. يقدم رولز في كتاب **نظرية في العدالة** معيارين متناقضين لتحديد الحريات الأساسية أولهما: النظر في ما يحقق أوسع نظام للحريات وثانيهما: النظر في المصالح العقلانية للمواطن المتساوي مع غيره وذلك في فقرتي «مفهوم الحرية» و«أولوية الحرية المعرّفة». انظر: رولز، **نظرية في العدالة**، ص 258-263 و307-316.

(15) انظر: رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 256-257.

مبادئ العدالة. كما أن حريتي الضمير والتجمع تعززان قدرة المواطنين على تكوين مفهومهم العقلاني للخير الذي يرتبط في جزء كبير منه بالعقائد الشاملة، وعلى مراجعته دائمًا. أما الحريات والحقوق الأخرى كحرية الشخص وسلامته الجسدية والنفسية، فهي ضرورية لممارسة القوى الأخلاقية ذاتها[16]. وهنا، لا بد من تأكيد أن ما وُصف في الطرح الرولزي بـ «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات»[17] يقتضي حماية الملكية الفردية والحق في التصرف والانتفاع بها لتوفير «أساس مادي كافٍ للاستقلال الشخصي والإحساس بالاحترام الذاتي»، فلا شك في أن هذين الأخيرين ضروريان لتطوير القوى الأخلاقية وممارستها أيضًا، الأمر الذي يؤكد رولز، في سياقه، أن ملكية المصادر الطبيعية ووسائل الإنتاج (وإدارتهما) لا بد أن تكون اجتماعية لأنها ليست ضرورية في ما خص القوتين الأخلاقيتين، كما أنها لا تدخل ضمن ضروريات توفير الأساس الاجتماعي لاحترام الذات، وعلى الرغم من ذلك، يمكن تسويغها وفق الظرف التاريخي والاجتماعي القائم، بحيث يمكن تعيين حقوق ملكية إضافية في مراحل التشريع اللاحقة للتعاقد على مبادئ العدالة مع «افتراض استبقاء الحقوق والحريات الأساسية»[18]، بصورة سابقة ومحايثة دائمة.

---

(16) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 257. وفق هذا المعيار مثلًا يغدو التشهير (بغير الشخصيات السياسية والعمومية) والتحريض اللفظي على القوة والفتنة المهددين للاستقرار الاجتماعي السياسي في مجتمع ديمقراطي، غير مدرجين ضمن حريات التفكير والرأي، ولا ضمان لهما في الدستور وما دونه من القوانين (ص 258).

(17) تم إدراجها ضمن المنافع الأساسية التي تمثل مادة التوزيع العادل. انظر: «مادة العدالة أو المنافع الأساسية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(18) رولز، العدالة كإنصاف، ص 258-260. لا بد من الإشارة هنا إلى أن طرح رولز هذا لا يتفق مع الليبرتارية والليبرالية الجديدة في إطلاق الحرية والملكية الفردية في كل شيء إطلاقًا كاملًا، كما أنه لا يتفق مع الاشتراكية في تقييد الملكية الفردية إلى أبعد حد، فهو يؤكد الملكية الفردية مع القول بالتدخل المستمر فيها عبر فرض الضرائب (ص 162). بالإضافة إلى تأكيد الشراكة الاجتماعية في المصادر الطبيعية ووسائل الإنتاج، لأنها على الرغم من عدم ضرورتها وفق معيار القوتين الأخلاقيتين، وبالتالي وجوب أن تكون ملكيتها اجتماعية، فإن رولز لم يقطع بعدم إمكان تسويغ خلاف ذلك أحيانًا، وما يرجّح ميله إلى إقرارها (الشراكة الاجتماعية إلى جانب الملكية الفردية)، هو إدراجها ضمن بنية الاقتصاد عند تعريف البنية الأساسية، من حيث المضمون، كما مر معنا في حينه (ص 98-99). انظر تعريف البنية الأساسية ضمن «مؤسسات المجتمع الأساسية: البنية الأساسية بوصفها موضوعًا رئيسًا للعدالة» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

عمومًا، يمكننا القول إن «الإرادة السياسـية»، بصفتها تعبيرًا عن الدستور ومبادئه، تعدّ أمرًا حاسمًا في بناء مؤسسات فاعلة مؤكدة للانتفاع بهذه الحريات والحقوق، وفي حال وجود عوائق في النظام الدسـتوري فإنها «تصدر، بدرجة كبيرة، من الثقافة السياسية...»، لا من المستويات الأخرى التي تشكل موضوع المبدأ الثاني[19]. وبناء عليه، يمكننا طرح السؤال التالي: هل تعني أولوية المبدأ الأول على الثاني والشـق الأول على الثاني من المبدأ الثاني إخراج المضمون الذي يعبّر عنه من الإطار السياسـي والقيم السياسـية؟ بصيغة أخرى: إذا كان موضوع المبدأ الأول الحريات والحقوق الأساسية التي تقع في القلب من مبادئ الدستور، الأمر الذي يجعلها سياسية بامتياز، فهل يعني ذلك أن موضوع المبدأ الثاني ليس سياسيًا، لأنه لا يمس جوهر الدستور؟ وما الذي يميز هذا الموضوع عما يخص الأول؟ هنا، يمكننا القول، على سبيل الإجابة: على الرغم من صعوبة تحديد دقيق لمعنى مشكلة المسـاواة المنصفة في الفرص وظواهر التفاوت غير البعيدة عنها، الأمر الذي عبّر عنه رولز بـ «التأمين ناقص والترشيد مطلوب»[20]، فإن هذا المعنـى يقارب تصحيح أوجـه قصور ما بدا أنه «مسـاواة صورية في الفرص»، ضمن كتـاب نظرية في العدالة في ما دعي بنظـام «الحرية الطبيعية»، حيث الحياة المفتوحة للمواهب والطاقات[21]. ولكي تكون المساواة في الفرص حقيقية بما يتجاوز مشكلات التفاوت الطبيعية والاجتماعية، لا بد من أن يحظى الجميع بـ «فرصة عادلة» تعني أن «من لهم المستوى ذاته من الموهبة والقدرة... يجب أن يكون لهم فرص النجاح ذاتها بمعزل عن طبقتهم الاجتماعية.. [وذلك] بفرض متطلبات معينة على البنية الأساسية تتعدى نظام الحرية الطبيعية»[22].

هكذا، فـإن ما يميـز المبدأ الثاني عـن الأول هو عدم صلته المباشـرة

(19) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 155.

(20) رولز، العدالة كإنصاف، ص 147.

(21) انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 98-100 و109-110.

(22) رولز، العدالة كإنصاف، ص 150. يضيف رولز في السياق: «لا بد من إقامة نظام سوق حر في إطار مؤسسات سياسية وقانونية تكثف الاتجاهات بعيدة المدى للقوى الاقتصادية تكييفًا يمنع ظواهر التمركز المتطرف للملكية والثروة، خاصة تلك التي تؤدي إلى الهيمنة السياسية».

بجوهر الدستور، فعلى الرغم من «أن مبدأ للفرص هو جوهري دستوريًا»، فإن الشق الأول من المبدأ الثاني يقتضي أكثر من ذلك على الرغم من أنه لا يعدّ كذلك (أي لا يعدّ دستوريًا) تمامًا كمبدأ الفرق، فهو لا يعدّ دستوريًا على الرغم مما يرجى منه في تحقيق ما يفوق المبدأ الدستوري القائل بوجوب الحفاظ على «الحد الأدنى الاجتماعي الذي يوفر الحاجات الأساسية»، كما في النموذج الرعائي، لكن ذلك لا يعني أن ما يميز الأول عن الثاني يتمثل في تعبيره، بعكس الآخر، عن قيم سياسية، فكلاهما متشابه ومتكامل، لأن البنية الأساسية التي ينطبق كلا المبدأين عليها تقوم بدورين متكاملين يتمثل الأول في تعيين «الحريات الأساسية المتساوية للمواطنين وتؤمّنها... وتؤسس دستورًا عادلًا»، كما أنها تقوم بدور يتعلق «باكتساب السلطة السياسية وممارستها»، أما في الثاني فهي «توفر المؤسسات الخلفية [الإطارية] للعدالة الاجتماعية والاقتصادية بأنسب صورة...» لتحقيق «المبدأ الليبرالي للمشروعية» بالتأسيس على المفاهيم والقيم السياسية المرتبطة به[23]، أي بما يحقق الإرادة العامة التي تتجلى في التسويغ العام والتوازن الفكري والإجماع المتشابك وصولًا إلى تعاقد اجتماعي سياسي بشأن مبادئ العدالة بصفتها مبادئ دستورية بالنسبة إلى أولها وتشريعية بالنسبة إلى ثانيها[24]. ولتوضيح الفرق بين المبدأ الأول والثاني، من حيث العلاقة بالدستور والتعبير عن القيم السياسية، يقسم رولز مراحل التعاقد إلى:

• «المرحلة الأولى»، حيث يتواضع الأطراف على مبادئ العدالة خلف حجاب كثيف من الجهل[25] الذي لا بد له أن يشفّ تدريجًا كلما تقدمت المراحل، لأنها تتدرج في مدى صلتها بمعطيات الواقع والتجربة (الخير)، بخلاف الأولى التي من المفترض أن الأطراف فيها محجوبون عن كل ما يمكن أن يوصف بالخاص والتجريبي الداخل في مفهوم الخير، إلا بالمعنى الرقيق.

---

(23) رولز، العدالة كإنصاف، ص 156.

(24) نوقشت المفاهيم المذكورة في الفصل الخامس من هذا الكتاب «مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية».

(25) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 157.

• «مرحلة المؤتمر الدستوري» التي يطبّق فيها المبدأ الأول، إذ تظهر الحريات والحقوق الأساسية في موضع الصدارة من الدستور وفي «ترتيباته السياسية وطريقة ممارستها».

• «المرحلة التشريعية التي تسن فيها القوانين وفقًا لما يجيز الدستور وكما تتطلب وتسمح مبادئ العدالة».

• «المرحلة التي تطبق فيها القواعد من قبل الإداريين ويتبعها المواطنون... وتُفسر... من قبل القضاء».

وينطبق المبدأ الثاني على المرحلة الأخيرة[26]، لأنه يتعلق بالتشريعات الاجتماعية والاقتصادية التي لا تنفصل عن معطيات واقعية تمثل موضع اختلاف، الأمر الذي يجعل الاتفاق بشأنها أقل إمكانًا من المبادئ الدستورية التي يغطيها المبدأ الأول، فالتأمين ناقص بخصوص موضوعات المبدأ الثاني، وبالتالي فإن الترشيد مطلوب، ولكن ما الترشيد الذي من شأنه حل مشكلة عدم الوضوح في الاتفاق على مبدأ لتنظيم التفاوت بما يلائم «المواطنين الأحرار والمتساوين والمتعاونين؟»[27]. هنا يقرر رولز أن الترشيد المطلوب يلبّيه «مبدأ الفرق»[28]، إذ من شأن العمل به تحقيق العدالة التوزيعية.

ثانيًا: العدالة التوزيعية

بات واضحًا أن مبدأي العدالة يغطيان نوعين من الحقوق والحريات، الأولى منها يمكن وصفها بالأساسية الثابتة التي تُقرر دفعة واحدة وتُحدد

(26) رولز، العدالة كإنصاف، ص 157.

(27) رولز، العدالة كإنصاف، ص 158.

(28) رولز، العدالة كإنصاف، ص 159. يشير رولز، في هذا السياق، إلى فكرة مهمة عما يجب أن يكون دور المعارضة، بوصفها ضرورة في النظام الديمقراطي الدستوري، قائلًا: «إن إحدى الطرق لمعرفة القصد من فكرة مبادئ الدستور الجوهرية هي ربطها بفكرة المعارضة المخلصة التي هي ذاتها... جوهرية للنظام الدستوري. والحكومة ومعارضتها... متفقتان على هذه المبادئ...، واتفاقهما يجعل الحكومة شرعية... والمعارضة مخلصة... وعندما يكون إخلاص كليهما ثابتًا...، فإن النظام الدستوري يكون في حرز أمين. أما الاختلافات على مبادئ عدالة التوزيع...، فيمكن الفصل فيها من خلال الإطار السياسي القائم» (ص 158).

ضوابط إحقاقها الدائم وفق الدستور. أما الثانية فيمكن وصفها بالأقل ثباتًا، لأن التأمين حولها ناقص وهي عرضة للاختلافات التي تتخذ صيغة السؤال التالي: ما العدالة التوزيعية؟ وفي العدالة بوصفها إنصافًا يصير السؤال: كيف يمكن تحقيق العدالة التوزيعية عبر مبدأ الفرق[29]؟

1 - مبدأ الفرق

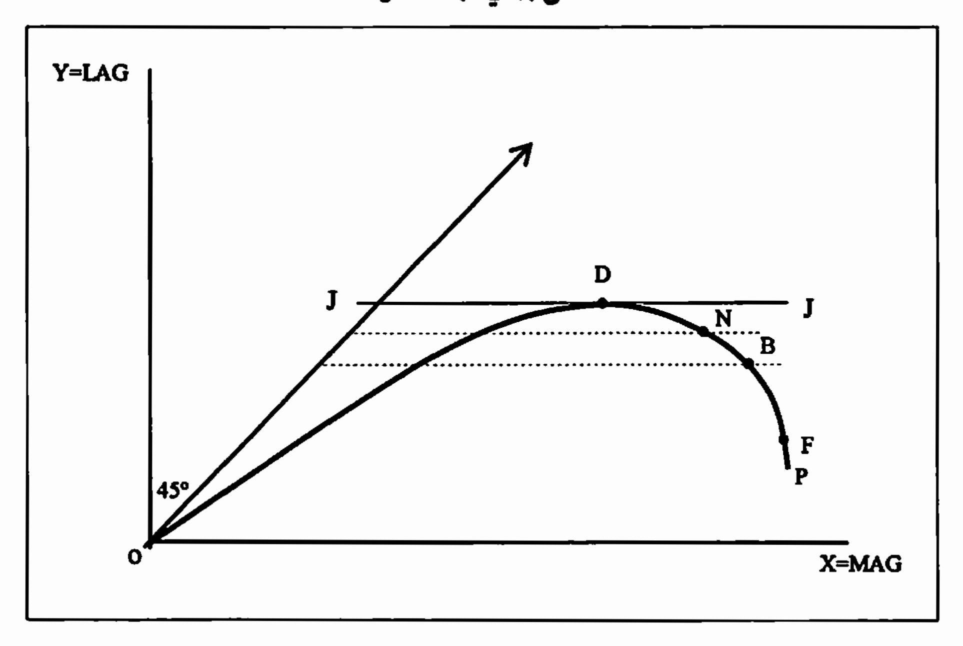
يقدم رولز مبدأ الفرق، بوصفه ممثلًا لما يراد به تحقيق العدالة في التوزيع بالمعنى الضيق. الأمر الذي يفهم منه أنه آلية إجرائية من آليات تحقيق العدالة التوزيعية، لكنه الأكفأ وفق المفاهيم التأسيسية للعدالة بوصفها إنصافًا، كما أنه يعمل في ظل تحقق المبدأ الأول والشق الأول من المبدأ الثاني. إن التقدم في فهم هذه الآلية، على المستوى النظري، لا بد أن يمر عبر فهم الشكل البياني الذي يمثله ويقترب به من إمكان التنبؤ بالنتائج المترتبة عليه، إذ يوضح توقعات الأكثر والأقل انتفاعًا من الناتج الذي يأتي من تعاونهم، مهما كان حجم هذا الناتج، لأن المسألة ليست مسألة حصص كما في المفاهيم النفعية[30]، وإنما عملية تعاونية نسبية مستمرة لا تتعامل مع ثروة محددة في لحظة زمنية ما، كما

(29) لا ينفصل موضوع العدالة التوزيعية عن المساواة في الفرص التي وإن كانت أكثر تحديدًا، من حيث التأمين في الدساتير والثقافة السياسية (الديمقراطية) وأقل تطلبًا للترشيد، إلا أنه لا بد من الانتباه لما بينها وبين التفاوت والحريات والحقوق الأساسية من علاقات سببية. الأمر الذي عبر عنه سِن بمقاربات مهمة في تحديد التلاقي مع رولز، ولا سيما في مقاربة «التنمية حرية» التي تستند إلى «الحرية بما هي قدرة» في سياق التنمية الشاملة...

(30) إن ما يراد بمبدأ الفرق يختلف عن المبدأ النفعي في «عدالة تعيين الحصص Allocative Justice»، فعلى الرغم من أنه يوفر حصصًا من المنافع كما في نموذج الرعاية، إلا أن عيبه يكمن في عده ذلك مبدأ وحيدًا تعمل البنية الأساسية وفقًا له. إن عدالة الحصص لا تنسجم مع المفاهيم الرولزية، ولا سيما مع رؤيته المجتمع بوصفه نظامًا ينظر إلى المواطنين على أنهم متعاونون لإنتاج الثروة، كما أنه في مجتمع تتأمن فيه الحريات الأساسية والمساواة المنصفة في الفرص يغدو توزيع الثروات تجسيدًا للعدالة «الإجرائية الخلفية الصافية» التي إذا ما سبقت وتحايثت مع مبادئ العدالة الأخرى، فإن التوزيعات مهما كان حجمها، إن لم تكن عادلة فهي غير ظالمة. وعدالة الحصص لا تراعي مفهوم الأهليات والتوقعات التي تصحح تبعات غياب الاستحقاق (الأخلاقي) السابق على التعاقد حول العدالة، لأن هذه الأهليات والتوقعات تكتسب شرعيتها خلال التعاون، وبما يرتبط بالمؤسسات الأساسية التي من شأنها ضمان العدالة الخلفية بصورة مستدامة (بعبارة رولز «من جيل إلى جيل»). انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 159-161.

أنه يربط، في خطه البياني المنحني، بين فائدة الأكثر والأقل انتفاعًا، الأمر الذي يجسد ما قصده رولز بتنظيم التفاوت على أساس أن حالات التفاوت المسموح بها في «العدالة بوصفها إنصافًـــا» هي تلك التي تعود بالخيـــر على المواطنين الأكثر فقرًا أو الأقل حظًا وانتفاعًا[31].

الشكل (7-1)
شكل بياني لمبدأ الفرق



انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 178. (أعيد رسم الشكل المدرج في الترجمة).

---

(31) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 148. ينطلق رولز، فـــي وصفه مبدأ الفرق من افتراض حديّ يقســـم المجتمع إلى فئتين قصْويين في وصفهما بالأكثر والأقل. وهـــذا تعبير عن غياب أو تراجع كبير في وجود الطبقة الوســـطى داخـــل المجتمعات الديمقراطية التي يســـتهدفها بنظريتـــه، الأمر الذي يشكل تهديدًا للاستقرار العام إذا لم يشـــتغل على تحقيق العدالة والتخفيف من حدة التفاوت. وبالفعل فإن الاتجاه الليبرالي الجديد في السياسات، ولا ســـيما في الولايات المتحدة وبريطانيا، أدى إلى تراجع حاد في حضور هذه الطبقة وتعميق، بل وخلق التفاوتـــات. انظر: رمزي زكي، «الليبرالية الجديدة تقول: وداعًا.. للطبقة الوســـطى،» عالم الفكر، الســـنة 25، العدد 2 (تشـــرين الأول/ أكتوبر - كانون الثاني/ ديسمبر 1996)، ص 31-74.

2 - معاني الرموز ودلالاتها

- (LAG) المجموعة الأقل انتفاعًا (The Least Advantaged Group)

- (MAG) المجموعة الأكثر انتفاعًا (The Maximum Advantaged Group)

- (OP) خط منحنٍ يمثل الانتاج التعاونـــي (The Cooperative Production): يربط بين فائدة المجموعتين ربطًا سببيًا بحيث لا ينتفع أعضاء الأولى إلا بانتفاع أعضاء الأخرى، ويمكن مقاربة ذلك كميًا (رقميًا) بإســقاط عمود من أي نقطة فيه على كل من محوري السينات والعينات.

- (N) نقطة ناش (Nash Point): ترمــز، بالإضافة إلى ما هو أدناه، إلى نقطة توازن كما في نظرية الألعاب على شــكل ســرج حصــان[32]، لكن اللافت أن هذه النقطة تأتي في ســياق الألعاب غير التعاونية، أو الألعاب التي تعتمد على الحســابات العقلانية الصرف لطرفي اللعب من دون حرص أي منهما على أي ربح يعود إلى الآخر، لأن ذلك يعني خســارة مقابلة له. وهذا يثير ســؤالًا عن العلاقة بين ذلك وما تم التســليم به ســلفًا، وهو: أن العمــل يجري على مبدأ لتوزيع ناتج التعاون الاجتماعي. لكن الباحث يحســب أن رولز، بإدراجه نقطة ناش، أراد تصميم الحالــة لخدمة أغراض الوضع الأصلي، وبما ينســجم مع افتراض أســاس فيه، وهو اللامبالاة المتبادلة حيال مصالح الآخر بســبب عدم معرفة أي شيء عنهم ســوى أنهم حرصاء على تحقيق مصالحهم ومصالح من يمثلون، على الرغم من أنهم لا يعرفون عنهم شيئًا أيضًا.

- Feudal Point (F): نقطــة غير مرغوب فيها، وهــي ذات دلالة من ناحية التســمية إذ تحتمل المفردة Feudal ترجمات عدة[33] تصب في المعنى السلبي

---

(32) انظر: سعد الله أبو خالد، «الاســتمرار ونظرية النقطة الصامدة»، <http://www.infpe.edu.dz/COURS/Enseignants/Secondaire/Mathematiques>.

ناش (1928-) عالم رياضيات أميركي حصل على جائزة نوبــل (1994). انظر: <http://www.britannica.com>.

(33) *Longman Dictionary of Contemporary English*, edited by English Channel 5th ed. (Harlow, Essex, England : Longman, 2009).

المستخدم في الشكل، ومنها «النقطة الإقطاعية» في إشارة إلى الفائدة القصوى المحصورة بالأكثر انتفاعًـــا أو الأغنياء أو المالكين لوســـائل الإنتاج (كما أنها تحتمل معنى «النقطة العدائية») غير المرغوب فيها.

– (B Bentham Point): نقطة بنتام، ولســـان حال ما تعبّر عنه يفيد بالانسجام مع الفلســـفة النفعية لتوزيع الحصص فيما تكون الثروة المنتجة في أكبر حجم ممكن لها. كما نلاحظ أنها تعبّر عن منفعة أكبـــر للأكثر انتفاعًا في حين تكون الفائدة أقل بكثير للأقل انتفاعًا.

– (D) نقطة مستوى الكفاءة (The Efficiency)[34]: النقطة الأكثر تمثيلًا لمبدأ الفرق في أفضل حالاته تعبيرًا عن العدالة في التوزيع. وبالفعل فإن الشكل يدل على ذلك، حيث يعبّر إســـقاط عمود منها على محوري السينات والعيناتX,Y بما يمثلان من مقدار منافع أو ثـــروة ناتجة من التعـــاون، (يعبّر) عن أكبر رقم ممكن على المحور Y بما يمثّل من نفع أكبـــر لمصلحة مجموعة الأقل انتفاعًا مقابل فائدة أكبر بقليل لمصلحة مجموعة الأكثر انتفاعًا.

– نقد مبدأ الفرق

أ – تجاوز نموذج الرعاية بما لا يتجاوز ليبرالية الدستور

يثير مبدأ الفرق أســـئلة عـــدة في ما يتعلق بقدرته على تجاوز مشـــكلات نموذج الرعاية، ولعل أهمها: كيف له أن يحقق عدالة في التوزيع، أو على الأقل توزيعًا غير ظالم؟ وما خصائصه التي من شأنها تحقيق ذلك، بما يتجاوز مظالم التوزيع القائمة، ولا سيما في النموذج الرعائي القائل بالحد الاجتماعي الأدنى، ليغدو خليقًا بإجماع الأطـــراف في الوضع الأصلي وتســـويغه في العقل العام للمواطنين؟ هنا، يمكننا القـــول إن مبدأ الفرق يفيد بـــأن أي نفع يجنيه الأغنى أو الأكثر انتفاعًا يعني في الوقت ذاته مقابلًا يجنيـــه الأفقر أو الأقل انتفاعًا[35]،

(34) للمزيد من المعلومات، انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 101-109.

(35) هذا بالضبط ما نلاحظه عند النظر إلى الشكل البياني، فكما ذكر آنفًا يكفي أن نسقط عمودًا من أي نقطة في المنحني OP على محوري السينات x والعينات y لندرك ذلك.

لكن المقاصد القصوى له لا تتحقق إلا إذا استقامت الأمور وفق المبدأ الأول والشق الأول من المبدأ الثاني[36]، الأمر الذي تكمن فيه الميزة الأساسية، إذ يمكن العمل به بغض النظر عن حجم الثروة الناتجة من التعاون، أي مهما كان حال النمو الاقتصادي ومؤشراته. وهذا يعني أن الأفقر يتوقع الانتفاع دائمًا مما يرتبط بما يحصل عليه الأغنى في فترة معينة من الزمن. بناء عليه، تكون «حالات اللامساواة المسموح بها... متسقة مع الناتج الاجتماعي ذي التوازن الثابت والذي يتم فيه دعم البنية الأساسية العادلة وإعادة إنتاجها عبر الزمن»[37]، أي بصورة مستدامة يتجلى فيها التوازن بعدم ارتباطها سببيًا بحجم الناتج ومؤشرات الاقتصاد وتقلباته، لأنه مرتبط بتوزيع الناتج على الجميع من الأغنى والأفقر فحسب، مع ملاحظة الميزة التحفيزية المتمثلة في أنه كلما ازداد انتفاع أحد المجموعتين، ازداد انتفاع الأخرى، الأمر الذي يجعله عادلًا ومحققًا رضا الأفقر (الأقل انتفاعًا) خصوصًا، إذ لا حجة لفقير في أن يعترض على ازدياد ثراء الغني ما دام ذلك يعود عليه نفعًا ويفتح له آفاقًا واسعة بمرور الزمن للتخفيف من حدة التفاوت بينه وبين شركائه في التعاون المنتج في ظل الشراكة الأساسية المتمثلة بالمواطنة.

إن من شأن السمة التحفيزية التي يقول بها مبدأ الفرق أن تترك للمواطنين الحرية في اختيار درجة نشاطهم ونوعه في التعاون، فهذا ما تقتضيه أولوية الحرية. الأمر الذي يعني أن درجة ازدياد انتفاعهم من الثروة مرتبطة بدرجة انخراطهم في التعاون على انتاجها أو بالعمل الذي يختارونه لأنفسهم. وبحكم أن المبدأ الأول يقضي بأولوية ضمان الحقوق والحريات الأساسية «المحددة بحرية وكرامة الشخص (الجسدية والنفسية)»[38]، فإن ما يُفهم من وظيفة مبدأ الفرق يتمثل في أنْ لا علاقة له بتأمين الحد الأدنى المنصوص عليه بالدستور الذي يحفظ هذه الحقوق بغض النظر عن عمل المواطنين ومستوى مشاركتهم

---

(36) بمعنى الوصول إلى أعلى نقطة فيه، وهي في الشكل البياني النقطة D التي يلتقي فيها المستقيم JJ بالمنحني OP.

(37) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 181.

(38) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 151.

في الإنتاج، فالهدف منه يتركز في توزيع الثـروة العامة الناتجة من التعاون من أجل التخفيف من حـدة التفاوت ومنع تمركز مصادر الثـروة والقوة المرتبطة بها ارتباطًا مفرطًا. وهذا ما أراد رولـز تأكيده بالقول: «مع أن مبدأ الحد الأدنى الاجتماعـي الذي يوفـر الحاجات الأساسـية لجميع المواطنين هـو... مبدأ دستوري، فإن مبدأ الفرق يتطلب ما هو أكثر من ذلك، ولا يعد كذلك»[39]، أي لا يُعدّ دستوريًا. ولا شك في أن من شأن ذلك المحافظة على ليبرالية الدستور الذي يشتغل على إشادته وفق مبادئ عادلة بغية تجنب مخاطر الوقوع في شبهة الاشتراكية، فهو لا يرمي إلى تقويض أسس النظام الليبرالي القائم بقدر ما يرمي إلى إدخال تحسـينات عليه وجعله أقل ظلمًا أو أكثر عدلًا واستقرارًا. وفي هذا السـياق، لا بد من إعادة تأكيد أن الحد الاجتماعي الأدنى ظل يمثل سـقفًا لما يـراد تقديمه للفقراء في النمـوذج الرعائي، وهو ما أراد رولـز المحافظة على ما تبقى منه، بعـد تصاعد الخطاب الليبرالي الجديد[40]، مضيفًا إليه الاشـتغال على تقليص شـقة التفاوت ومنع تمركز الثروة واحتكار مصادر القوة الأخرى، كالمراكز السياسية والوظيفية، وذلك عبر ضمان المساواة المنصفة في الفرص وتأمين كامل للحريات والحقوق الأساسية. والحق أن في هذا الطموح ما يعبّر عن معنى كبير الأهمية، في سـياق البحث عن العدالة الاجتماعية، كان لروسو فضل السبق في تأكيده[41].

---

(39) رولز، العدالة كإنصاف، ص 156.

(40) الخطـاب الداعي إلى الكف عن ضمان حتـى الحد الأدنى الاجتماعي (نوقشـت الفكرة في «ليبرالية دولة الرعايـة (النموذج الرعائـي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا»، ولا سـيما «الإخفاقات والمآلات: الظرفية البراغماتية نقيضًا للاستدامة الواجبية» و«الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمسـاواة»، ولا سـيما «التفتيت ضمن حاضنة السوق: العدالة الاجتماعية وهمًا واليد الخفية حقيقة (هايك)» و«الحرية مختزلة في السوق: الطريق إلى عبودية الاقتصاد (فريدمان)» في الفصل الأول من هذا الكتاب).

(41) الفكرة مسـطورة في الفصل الأول «الملكيـة أصل التفاوت» و«بين الحرية والمسـاواة». وكذلك انظر: جان جاك روسـو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسـه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تعليق وتدقيق وتقديم عبد العزيـز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمـة بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونـسكو، 2009)، ص 140. يضيف روسو، في هذا السياق، ربطًا ذا أهمية بين مفاسد التفاوت الحاد وغياب الطبقة الوسطى على الحريات العامة والاستقرار العام للمجتمع السياسي: «هل تريدون أن =

ب - ميزة ومشكلة في آن واحد

ثمة ميزة أخرى لمبدأ الفرق، وفي الوقت ذاته تعدّ مشكلة لم يواجهها الليبراليون الآخذون بمعايير المواطنة من دون غيرها من المقاربات المعنية بمعايير مختلفة، من ذلك مشكلة الجندر (التمييز على أساس الجنس) التي أشير سابقًا[42]، مع كلٍّ من غيدنز وفوت، إلى أنها ظلت بلا حل في نموذج الرعاية والطروحات الليبرالية عمومًا، بما فيها الليبرالية الاجتماعية التي يندرج رولز ضمنها، بالإضافة إلى المشكلة التي تطرحها مقاربات العرق والثقافة والتفاوتات القائمة على أساسها. فميزة مبدأ الفرق تكمن في أخذه بمعيار المواطنة الذي يأتي منسجمًا مع المفاهيم التأسيسية لنظريته، حيث لا تشكّل تفاوتات مثل الجنس والعرق والثقافة معايير أساسية في النظر إلى أفراد المجتمع الذي يُفترض أن تكون فيه الحريات والحقوق الأساسية والمساواة المنصفة بالفرص مصونة ومضمونة على أساس المواطنة من دون تمييز، ولا سيما أن المبدأين الأول والثاني في شقه الأول يغطيان ذلك. وتنطلق رؤية رولز للمسألة من القول إن هذا النوع من التفاوتات لا يخرج عن المعطيات الطبيعية والاجتماعية وتراكمات التاريخ والطوارئ[43] الاعتباطية التي يؤكد أن أحدًا لا يستحقها أخلاقيًا، ويبني عليها القول بضرورة استبدال مفهومي الأهليات والتوقعات المشروعة بمفهوم الاستحقاق[44].

لكن رولز يعترف بأن هذا النوع من التفاوتات لا يجوز القفز عنه، لأنه

= تمنحوا المناعة للدولة؟ فلتساووا بين المراتب القصوى ما كان ذلك ممكنًا، ولا تقبلوا بينكم لا بالأثرياء المترفين ولا بالأوباش المدقعين. فإن هاتين الطبقتين... المتلازمتين تلازمًا طبيعيًا مضرتان بالخير المشترك، فمن إحداهما يتأتى صناع الطغيان، ومن الأخرى يتأتى الطغيان، وبين هؤلاء وأولئك تجري... المتاجرة بالحرية العمومية، بعضهم يشتريها، و... الآخر يبيعها» (ص 140، الهامش 15).

(42) في «الإخفاقات والمآلات: الظرفية البراغماتية نقيضًا للاستدامة الواجبية» ضمن «ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) - الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(43) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 182-183.

(44) الفكرة مسطورة في «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» ضمن الفصل الثالث من هذا الكتاب: «أولوية العدالة».

يمثل مشكلات حقيقية لا تنفصل عن مشكلة الفقر وعدم المساواة المنصفة في الفرص، ومن ذلك مثلًا أن الحديث عن العدالة ومبادئها لا يستقيم مع تجاهل «ظواهر عدم المساواة بين الرجال والنساء الناجمة عن غياب شروط [تعوض النساء عن] أعبائهن الزائدة المتصلة بالحمل، وتربية الأطفال وتعليمهم، بغية تأمينهن على حقهن في تساوٍ منصف بالفرص»[45]. وهذا ما دفعه إلى الإقرار بأن نظريته و«المفاهيم الليبرالية الأخرى المشابهة لها، ستكون وبكل تأكيد ذات عيوب إذا افتقرت إلى مصادر لصوغ القيم السياسية الجوهرية لتسويغ المؤسسات القانونية والاجتماعية المطلوبة لتأمين مساواة النساء والأقليات»[46]. ومع ما يبدو، في هذا الإقرار وذلك الاعتراف، من تحسّسٍ لأهمية المشكلة، في سياق البحث عن العدالة في مجتمع ديمقراطي لا يخلو من واقع التفريق والتمييز، بناء على اعتبارات العرق والجنس والثقافة عمومًا، وما ينجم عن ذلك من مخاطر، فإن رولز يكتفي بالإشارة إلى أنه يمكن التعامل معها وفق «شكل خاص من أشكال مبدأ الفرق»، بحيث لا يسمح لحالات التفاوت بين الرجال والنساء إلا إذا كان ذلك لصالحهن ونفعهن المسوغ منهن، وذلك باعتبار أن استقراء الواقع يفيد بأن الرجال يتمتعون بحقوق أكثر وفرص أكبر، وبالمثل فإنه يمكن تطبيق ذلك على مشكلة التفاوت المبنية على أساس العرق[47]. بناء عليه، لا يقترح الطرح الرولزي حلولًا لمشكلات مهمة يمكننا التعبير عنها بالسؤال التالي: كيف يمكن أن تصب أي حالة من حالات التفاوت بين الأكثريات والأقليات العرقية أو الثقافية الجماعاتية في مصلحة الأقليات باعتبار أن الأكثريات حاصلة عمومًا على فرص أكبر بحكم المعطيات الاجتماعية الاقتصادية الأفضل، لا بحكم المعطيات الطبيعية بلا شك، ذلك أن هذه أكثر عدلًا بهذا الخصوص على الأقل؟ كما أن رولز لا يزيد على ما أشير إليه أعلاه بسوى الإحالة على مناقشته عن الأسرة بوصفها جزءًا من البنية

---

(45) رولز، العدالة كإنصاف، ص 182.

(46) رولز، العدالة كإنصاف، ص 185.

(47) رولز، العدالة كإنصاف، ص 184-185.

(المؤسســات) الأساســية[48]، وتأكيد أن هذا النوع من المشــكلات اجتماعي تاريخي، الأمر الذي يخرجه عن إطار اهتمامات الفلســفة السياسية التي يشتغل على نظريته في العدالة ضمــن مفاهيمها[49]، ويدرجه جزئيًــا في إطار النظرية الاجتماعية والتربوية الســيكولوجية[50] التي يُفهم أن من شــأن عملها في إطار المجتمع الآخذ بمبــادئ العدالة أن يُحدث أمرًا[51]، من دون أن يقدم تســويغًا كافيًا في إطار حل مشــكلات التفاوت وفق مبدأ الفرق، لما قد أدْرج وأخْرج. وفي هذا السياق، لم يفته أن يقترح على المشــرّع النظر في تقرير حقوق مادية تعويضية للمرأة المطلّقة مما اكتســب طليقها في أثناء زواجهما، وأن يكون لها نصيب متساو «في القيمة الزائدة لموجودات الأســرة خلال ذلك الزمن [زمن الزواج]»[52].

يدرج رولز مسألة التفاوت على أســاس الجندر، في جانب من جوانبها، ضمن الإطار التشريعي القانوني، الأمر الذي يزيد المسألة إشكالًا، لأنه كان قد أخرجها من الإطار الفلسفي السياسي، على الرغم من أنها مدرجة في جزء منها ضمن الإطار التشريعي إلى جانب إدراجها ضمن الإطار التاريخي الاجتماعي، فضلًا عن إشــارته إلى إمكان انطباق شكل من أشــكال مبدأ الفرق عليها، في وقت يعــدّ موضوع مبدأ الفرق (التوزيع العادل) من المســائل التشــريعية عند تصميمه مراحل تجربة الوضع الأصلي، إلى جانب عدّه سياسياً[53]، على الرغم من أن موضوعه مرتبط بقضايا التفاوت التي لا شــك في أنهــا مرتبطة بقضايا

(48) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 185. وعن الأســرة بوصفها جزءًا من البنية الأساسية، انظر: جون رولز: قانون الشــعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمــة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومــي للترجمــة، 2007)، ص 206-213، والعدالة كإنصاف، ص 336-344.

(49) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 343.

(50) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 344.

(51) انظر ما يفيد قول رولز بالمعنى المعبّر عنه أعلاه في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 342.

(52) رولز، العدالة كإنصاف، ص 343.

(53) الفكرة مسطورة في القسم الأول من الفصل الحالي.

وتراكمات المجتمع الخلافية وفقًا لوصفه لها بناقصة التأمين[54]. يمكننا عمومًا توجيه انتقادات كثيرة إليه في هذه المسـألة وغيرها مما سـيُناقش في القسـم الأخير من البحث. أمـا في هذا الموضـع فقد بات من مقتضيـات المنهجية وملاءمة السـياق الوقوف عند ما يمكن أن يحدث فعلًا في شـأن الاتفاق على هذه المبادئ ضمن الشروط التي يوفرها للمنخرطين فيه، وهي شروط الإنصاف المثالية التي تتجسد في التسـاوي التام (الندية والتناظر) والحياد الكامل المعبّر عنه بالقيود المفروضة على العقلانية بفعل حجاب الجهل.

(54) انظر: رولـز، العدالة كإنصاف، ص 147. يسـتخدم رولـز للتعبير عن الثقافة السياسـية والعامة، هنا، عبارة «اعتقاداتنا الأكثر ثباتًا».

الفصل الثامن

التعاقد على مبادئ العدالة في ظل عقلانية مقيّدة

يقتضي البرهان أن يقرّ أطراف الوضع الأصلي مبدأي العدالة المقترحين، وشرح طريقة سير الأمور فيه. وللتذكير، فهو يمثل «أولًا...، شروطًا منصفة، [عليهم]... أن يتفقوا في ظلها على شروط منصفة للتعاون لتنظيم البنية الأساسية. ثانيًا...، قيودًا مقبولة»، يفرضها حجاب الجهل «على الأسباب العقلية التي على أساسها [يمكنهم أن يقدموا]... مبادئ عدالة سياسية معينة [ويرفضوا]... أخرى»[1]. فوصف الوضع الأصلي يعني تحققًا مثاليًا للعقلانية والمعقولية مع الأولوية للثانية عند تعارضهما، لأن الأولى يتوسل بها في الواقع الفعلي لبلوغ الخير، بينما يتوسل بالثانية لتقرير الحق الذي يكتسب أولوية دائمة، وفق الفلسفة الأخلاقية الواجبية التي ينطلق منها رولز في تأكيد أولوية العدالة[2]. وحين لا يتصرف الناس بمقتضى هذه الأولوية عادة[3]، لأن

---

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 110.

(2) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 209، و«أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(3) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 208-209.

ذلك لا يعـود عليهم بالخير، فإن الأمور تجري فـي الوضع الأصلي على نحو مختلف بفعل حجاب الجهل الذي فرض قيودًا على عقلانية الأطراف لمصلحة المعقولية[4]، فهم لا يفكرون بعقلانية مفضية إلى الخير الخاص من دون العام، لأن الأخير ليس محجوبًا عنهم تمامًا، بحكم قائمـة المنافع والخيرات الرقيقة التي في متناولهم، والتي من شأن كونها كذلك (أي رقيقة) إبقاء الخير غير ذي أولوية علـى الحق، وبالتالي على العدالة ومبادئها. فجهل الأطراف بشـؤونهم وشؤون من يمثلون يؤدي بهم إلى افتراض أنهم عند الخروج من تجربة الوضع الأصلي قد يجدون أنفسهم ومن يمثلون ضمن مجموعة الأقل انتفاعًا (الأفقر)، لذا من العقلانية ألا يغامروا بمصيرهم ومصير من يمثلون، عند اتخاذ أي قرار. وبما أن مبادئ العدالة المقترحة تصب فـي مصلحة الجميع، فضلًا عن أنها لا تتجاوز المألوف في الثقافة السياسية للمجتمع الديمقراطي كما رأينا[5]، فإنه لا مندوحة لهم عـن إقرارها. وبهذا يكون الوضع الأصلـي غير خالٍ من الدوافع السـيكولوجية في سـلوك الأطراف[6]، لكن القيود المفروضـة على تفكيرهم العقلاني لا تبقي منها إلا الضـروري جدًا. لذا، يمثّـل الوضع الأصلي تجربة مثالية لموقف الإنصاف، لأن المرء يضع نفسـه افتراضيًا مـكان الآخرين عند المفاضلة بيـن الحق (مبادئ العدالـة) والخير. وهذا ما قصـده رولز بالعدالة بوصفها إنصافًا، فالوضع الأصلي يصف الشـروط التي تحكم التفاوض بشأن مبادئ العدالة التي تكون منصفة لا محالة، لأنها أقرت في ظل وضع منصف لا رجحان فيه لأحد، كما رأينا أيضًا[7].

إن تصميم الوضع الأصلـي، على هذا النحو، ليـس إلا تعبيرًا عن رغبة

---

(4) انظر: رولز، العدالـة كإنصاف، ص 210. للتذكيـر والتأكيد: يحول الحجـاب بينهم وبين هويتهم الخاصة من دون العامة التي تعني صفتهم باعتبارهم مواطنين، وليس طبقتهم ومفاهيمهم للخير.

(5) فـي «مادة العدالـة أو المنافع الأساسـية» ضمن الفصـل الرابع من هذا الكتـاب: «الإطار الأشمل للعدالة». وانظر أيضًا: رولز، العدالة كإنصاف، ص 211.

(6) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 211.

(7) في فقرة «التفكير في ظل شـروط مثاليـة – الوضع الأصلي بوصفـه إنصافًا» ضمن الفصل الخامس من هذا الكتاب: «مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية».

رولز في تأكيد استقلال الذات عندما تُجرّد من لواحقها، إذ تتساوى مع الجميع من حيث هي كذلك، أي بصفتها ذاتًا حرة غير خاضعة إلا لسلطتها التي تملي عليها الواجب الأخلاقي تجاه الآخر. وكما أن الذات سابقة لأغراضها فإن الحق سابق على الخير، وبهذا يتجلى معنى الاستقلال الذاتي المتميز عن الأنانية والمنسجم مع فكرة الغيرية التي على أي رؤية اجتماعية الحرص على تأكيدها لتحقيق التضامن بين أفراد المجتمع[8]، فذلك ضروري لنجاح أي نظرية عن العدالة في تحقيق الغاية المرجوة منها، ولا سيما في دفع الناس إلى التصرف وفق القيم الأخلاقية الغيرية في جميع أطر تعاونهم، خصوصًا المؤسسات (البنية) الأساسية. لكن وصف الوضع الأصلي وإن أجاب وظيفيًا عن سؤال الخير (الرقيق) الذي تُحدد مبادئ العدالة ما الحق بشأنه، يظل موضع أسئلة عديدة، لعل أهمها: ما «ضوابط الحق»[9] التي يخضع الأطراف لها في ظل حجاب الجهل؟

هنا، يمكننا القول إن الحق في الفلسفة السياسية التي تبحث نظرية رولز عن العدالة ضمن مفاهيمها لا يختلف عن الحق في الفلسفة الأخلاقية، من حيث عموميته، على خلاف الخير الذي يبقى خاصًا، وليس ذا دور تأسيسي إلا بالمعنى الوظيفي الرقيق الذي يؤديه في خدمة الحق، الأمر الذي يعني أنه يتعين على الأطراف، عند تقويم مبادئ العدالة، أن ينظروا في العواقب «الاجتماعية والنفسية» المحتملة لإقرار المواطنين بقدرتها على تنظيم البنية الأساسية[10]، لأن في حالة العمومية وعدم التعيّن ما يثير الكثير من المشكلات بشأن إمكان الانطباق الفعلي على الحالات التي يراد تقرير الحق بشأنها، وبالتالي فإن على الأطراف الاتفاق في حدود معرفة جيدة بـ «النظرية الاجتماعية العامة

(8) الفكرة ذاتها مسطورة، بشيء من التفصيل، في «الاستقلال الذاتي: غيرية لا أنانية» و«أولوية الحق (العدل) على الخير - أولوية الواجب على النافع» و«الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب: «أولوية العدالة».

(9) رولز، العدالة كإنصاف، ص 215.

(10) رولز، العدالة كإنصاف، ص 216.

وبسيكولوجيا البشر» و«ظروف العدالة الموضوعية والذاتية»[11]، فهذه من المعارف العامة الضرورية لإدراك الحق (العدل) الذي يعوّل، في ضمانه، على امتلاك الأطراف القوتين الأخلاقيتين، وعلى ما يحققه حجاب الجهل عبر إزالة مواضع الامتياز وتحقيق التناظر بينهم، بوصفهم ممثلين لمواطنين أحرار ومتساوين ومتعاونين[12]. بناء عليه، فإن مبادئ العدالة، غير متأتّية عبر الاستدلال «من ظروف الوضع الأصلي»، كما يخبرنا وصفه، فهو «وسيلة انتقاء» ونظر في إمكان الاتفاق على ما هو مقدم مسبقًا من جهتنا، نحن مصممو التجربة[13]. لكن السؤال الأهم هنا: ما مدى المشروعية الليبرالية لاتفاق كهذا، ولا سيما أن لا بدائل يمكن معارضتها بمبادئ العدالة، حتى الآن؟

أولًا: المشروعية الليبرالية للتعاقد

لا بد من النظر إلى مشروعية التعاقد بشأن مبادئ العدالة في الوضع الأصلي من حيث قدرتها على الحصول على تسويغ العقل العام في ظل «واقع التعددية المعقولة، والتسليم بمسائل الدستور الجوهرية ووجوب أن تكون الخطط العامة مبررة للمواطنين»[14]. ولتحقيق هذا الغرض يلجأ رولز إلى تقسيم التعاقد إلى «أولًا، اتفاق [تعاقد] على مبادئ العدالة السياسية للبنية الأساسية. ثانيًا، اتفاق على مبادئ التفكير المنطقي وقواعد الدليل التي على المواطنين

---

(11) رولز، العدالة كإنصاف، ص 217 و221.

(12) رولز، العدالة كإنصاف، ص 217-218.

(13) رولز، العدالة كإنصاف، ص 211-212. لا بد من الإشارة هنا إلى أن التجربة مصممة وفق مفاهيم المجتمع التعاوني حسن التنظيم، وما يرتبط بذلك من مفاهيم عن العدالة السياسية. وهنا قد يقال إن الليبرتارية (نوزيك مثلًا) مكوّن مهم في الثقافة السياسية العامة، ولا سبب لاستبعادها، لكن هذا قول لا حجة له وفق منطق رولز القائل بأن التجربة من تصميمنا ونحن نحدد المعايير والمفاهيم التي نرى أنها الأنسب لتحقيق غرض العدالة الاجتماعية. ويستطيع الليبرتاريون تصميم التجربة الأنسب لتحقيق أغراضهم بناء على المفاهيم التي يجدونها ملائمة، لكن رولز يقفز بهذا على إلحاحه على مفاهيمه ومقدماته الأكثر شيوعًا وألفة في التقاليد السياسية للمجتمع الديمقراطي. أليست النزعة الليبرتارية منها؟ يبدو أنه كان عليه القول إن تصميم التجربة وغيرها من المفاهيم التي اعتمدها، بالإفادة من التقاليد المذكورة، هو ما يلائم النزعة الليبرالية الاجتماعية الأخلاقية التي يتبناها فحسب.

(14) رولز، العدالة كإنصاف، ص 222.

أن يقرروا، فـي ضوئها، في ما إذا كانـت مبادئ العدالة تنطبـق ومتى، ومدى تحققها، وأي قوانين وخطط تحققهـا على أفضل وجه في الأحوال الاجتماعية القائمة»[15]. لذا، يجب تأكيد ضرورة أن تتضمن التجربة عدم حجب الأطراف عن «الاعتقادات العامة و... الحس المشترك... وطرائق ونتائج العلوم عندما لا تكون موضع نزاع جدلي... [ويستثنى من ذلك]... العقائد الدينية والفلسفية... [لكي تمنـع من تعيين] عقول عامة»، وبالتالي فإن ما لا يطاله الحجب يشـكّل «أسـاس انتقاء الأطراف لمبادئ العدالة... [كما أنه يجب أن يكون] في متناول العقل العام للمواطنين. وإلا فإن المفهوم السياسـي لا يوفر أساسًا للمشروعية [الليبراليـة]»[16]. كما أن عـدم إدراج العقائد الشـاملة ضمـن المعارف غير المحجوبة لا يعني الاسـتغناء الكامل عنها في مجرى التسـويغ العام، إذ يحق للمواطنين أن يناقشـوا مبادئ العدالة وتسـويغها من داخل عقائدهم[17]، إلى جانب مشروعيتها السياسـية الذاتية بما يحقق إجماعهم (المتشابك المعقول) عليها[18]. وبما أن هذه المبادئ مرتبطة بالسـلطة السياسـية وما تعنيه من إلزام لا يسـتقيم مع تقاليد المجتمع الديمقراطي وأسسـه، فإن هذه السلطة لا تكون شرعية إلا عندما تجد تسويغًا وشـرعنة لها في العقل العام للمواطنين[19]، فهم ملزمون بما ألزموا أنفسهم في شـروط منصفة من المساواة والحرية والتعاون. ولا شـك في أن هـذا يقارب المعنـى الذي أكده روسـو في فلسـفته للعقد الاجتماعي السياسي، باعتباره تعبيرًا عن الإرادة العامة، مع فارق مهم بينه وبين رولز يتجلى في أن الأول يقدم الإرادة العامة بأنها إرادة أكثرية[20]، فهذا بالطبع أقصى ما يمكن تحقيقه في الواقع الفعلي، في حين تعبّر الإرادة العامة عند الثاني

---

(15) رولز، العدالة كإنصاف، ص 221.

(16) رولز، العدالة كإنصاف، ص 222.

(17) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 222-223.

(18) الفكرة مفصلة مسـطورة فـي «التفكير باسـتحضار مصادر التسـويغ الممكنة - الإجماع المتشابك» ضمن الفصل الخامس من هذا الكتاب: «مفاهيم ليبرالية سياسية تعاقدية».

(19) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 223.

(20) الفكرة مسـطورة في فقرة «بين الحرية والمسـاواة (روسـو)» (انظر الهوامش) في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

عن إرادة إجماعية ممكنة التحقق، بصـــورة مثالية عبّر عنها عندما أكد أن جهده يصب في ســياق البحث عن «يوتوبيا واقعية [تمثّل ســبرًا]... لحدود الإمكان السياسي العملي»[21]. هكذا، لا بد لمبدأي العدالة اللذين يُتعاقد عليهما ويمكن تسويغهما في العقل العام أن يعبّرا عن قيم سياســية تمثّل «قيم العقل العام في إطار الخطوط المرشــدة للبحث» العمومي الحر، فهذه القيم «تعكس... صورة مواطنية مثالية... [تعبّر عن] رغبتنا في حل المســائل السياسية الأساسية بطرق معقولة وعقلانية»[22].

إن طريقة التفكير المعبّر عنها، أعلاه، بالخطوط المرشــدة تحدد ما يمثل المفهوم السياســي العام في وعي المواطنين، في حين تجعل حرية التعبير هذا الوعي معبرًا عــن إرادتهم العامة. وهنــا لا بد من إدراك مــا يفصل بين العقل العمومي المعبّر عن الإرادة والقيم السياسية وغير العمومي المرتبط بالجوانب الشــخصية والمتّحدات الاجتماعية من أندية وأديان وثقافــات وغير ذلك من الروابط التــي تختلف في ما بينها في الغايــات. ولا تثريب على المواطنين في المجتمع الديمقراطي العادل ذي التعدديــة المعقولة، في أن يكونوا أعضاء في هذه الروابط ومشــاركين في أهدافها، ولكن في حدود العدالة والقيم السياسية التي لا خيار لهــم حيالها في الالتزام من عدمه، لأنها تدخل في إطار الســلطة الإكراهية التي ألزموا أنفســهم بها. كمــا أنهم بوصفهــم مواطنين في مجتمع سياســي يولدون ويحيون ويموتون فيه، فإن أحدًا لا يستطيع نزع هذه الشرعية - شــرعية المواطنة - عنهم حتى لو نفت عنهم متحداتهــم وروابطهم صفات الانتماء إليها، كما في حالــة الارتداد الذي يعد جريمة في الكنيســة، وفي أي رابط ديني، ولا يعد كذلك في المجتمع السياســي، لأنه يدخل ضمن الحقوق والحريات الأساسية، كحرية الضمير. وانســجامًا مع أولوية القيم السياسية، لا تستطيع الكنيسة ســوى أن تعد المرتد مطرودًا أو محرومًا وفق معاييرها، لكنها لا تســتطيع أن تطبق عليه أي عقوبــة بالمعنى القانونــي الإكراهي، لأن صفته

(21) رولز، العدالة كإنصاف، ص 90-91.

(22) رولز، العدالة كإنصاف، ص 225.

القانونية في المجتمع السياسي هي مواطن وليس مؤمنًا[23]. وعمومًا، فالقول بحرية الانتماء الاجتماعي الثقافي والتفكير بطريقة العقل غير العمومي في إطار المجتمع السياسي العادل لا ينتقص من أهمية المجتمع والثقافة، إذ يتربى المواطنون فيهما ويستمدون منهما الكثير من مكوناتهم الشخصية، بما يعبّر عن معنى الحياة الاجتماعية، ولكن في الوقت ذاته، لا يمكن تبرير شرعية الدولة بـ «روابط المجتمع والثقافة والتاريخ والأصل الاجتماعي» بافتراض أنها «ابتدأت كلها في وقت مبكر، بتشكيل حياتنا، وأنها قوية... لدرجة أن حق الهجرة... لا يكفي [مثلًا] لجعل القبول بسلطتها حرًا من الوجهة السياسية»[24]. فالشرعية الليبرالية السياسية التي يريد رولز تأكيدها تقوم على القبول الحر بعد موازنة البدائل الممكنة ومقارنتها بخصوص «المثل العليا... والمعايير التي تعيّن حقوقنا الأساسية وحريتنا وترشد بكفاءة السلطة السياسية التي نخضع لها وتعدلها...»[25]. فماذا يعني ذلك؟

ثانيًا: مناقشة البدائل بما يحقق التوازن التأملي في العقل العام

ينطلق رولز، في إدراج البدائل الأكثر منافسة لمبادئ العدالة وإخراجها، من الثقافة والتقاليد السياسية للمجتمع الديمقراطي. وبما أن نموذج الرعاية

(23) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 225-227.

(24) رولز، العدالة كإنصاف، ص 228.

(25) رولز، العدالة كإنصاف، ص 229. يضيف رولز في موضع آخر: «وهذا هو الحد الخارجي لحريتنا». وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه يستخدم العبارة السابقة بالمعنى نفسه الذي استخدمه برلين في وصف «الحرية الإيجابية» تمييزًا من «الحرية السلبية». ويبدو أن رولز كان منتبهًا لأهمية برلين في فهم الحرية الليبرالية. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 305، 308 و323-324. والمعنى عنده يتمثل في السؤال عن الحدود التي على حريتي عدم تجاوزها (ما حدود التدخل وعدمه). كان من شأن إطلاق مبدأ عدم التدخل من دون حذر خرق المبدأ ذاته، لأنه يؤثر في المساواة والفرص والقدرة، قدرة الناس على ممارسة الاختيار والفعل، بالمعنى الذي أكده سِن في مفهومي «التنمية حرية» و«الحرية بما هي قدرة». وهذا ما أراد رولز حل مشكلاته لتحقيق الانسجام الليبرالي في معادلة الحرية والمساواة، باعتبار أن المواطنين يمثلون مصدر الشرعية الليبرالية للعقد المبرم في الوضع الأصلي، بعد مناقشة البدائل لترجيح أكثرها قدرة على تحقيق العدالة (انظر مشكلتي الحرية والمساواة في فقرتي: «الحرية: مشكلة عدم التدخل» و«المساواة: مشكلة التطرف في التفاوت» ضمن «مشكلات» في الفصل الأول من هذا الكتاب: «الليبرالية».

أكثر قربًا من العدالــة بوصفها إنصافًا، لأنه على الرغم من المآخذ الكثيرة عليه، يظل الخطوة الأكثر تقدمًا، في الســياق الليبرالي العام، من ناحية توسيع هامش التدخل، فهو الأجدر بالإدراج، وعلى الأطراف مناقشــة مشكلاته ومعارضتها بمبادئ العدالة، ولا سيما أنه يعتمد مبدأ «معدل المنفعة»[26] الذي يختلف عن مبدأ الفرق. فإذا كان الأول يقضي، في أقصى حالاته مقاربة للعدالة الاجتماعية، بضمان الحــد الأدنى، فإن الثانــي ينطلق من افتراض تحقــق ذلك مع طموح يفوقه باتجاه تقليص حدة التفاوت ومنع التطرف فيه. فعدم إدراج بدائل أخرى كثيرة الشــيوع في تقاليد وثقافة الســياق الليبرالي المعاصر كالبديل الليبرتاري الفردي الإطلاقي بصفته أساسًا فلســفيًا لليبرالية الجديدة والنزعة الاستهلاكية (Consumerism) المرتبطــة باقتصاد الســوق، يظل مبررًا من منطــق الرؤية التي جعلت نموذج الرعاية بديلًا يقبل المقارنة بمبــادئ العدالة، وهي رؤية العدالة الاجتماعية التي تؤكد مقولة المجتمع بوصفــه حقيقة موضوعية، فهذا ما تزهد به، بل وتنكره الليبرالية الجديدة، كما رأينا عند كل من هايك وفريدمان[27]. بناء عليه، من شــأن طرح الليبرتارية والليبرالية الجديدة - بوصفهما بديلين - على الأطراف ومقابلتهما بمبادئ العدالة، صرف الوضع الأصلي عما صُمم من أجل تحقيقه من أهداف، وأهمها الرد على الليبرتارية والليبرالية الجديدة في مســألة العدالة الاجتماعية وهوامش الحرية، ولا ســيما عند نوزيــك[28]. هكذا، يقرر رولز أنه لا بد من أن تكون المقارنة الأساسية بين ما يعبّر عن الرؤيتين الرئيستين في الليبرالية الاجتماعية المعاصرة، أي بين رؤية يتبناها هو في التأسيس للعدالة الاجتماعية المصوغة وفق منهــج تعاقدي ينظر إلى «المجتمــع باعتباره نظامًا منصفًا من التعاون... بين مواطنين... أحرار ومتساوين»، وبين رؤية «المجتمع باعتبــاره... منظمًا لكي ينتج الخيــر الأقصى...، حيث يكون الخيــر... معيّنًا بواسطة عقيدة شــاملة»[29]. وكما أن النفعية ليســت إلا المنهج الأكثر انسجامًا

(26) رولز، العدالة كإنصاف، ص 230.

(27) في «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة»، ولا سيما فقرة «السياق المعاصر: الليبرتارية نقيضًا لليبرالية الاجتماعية» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(28) انظر (السياق الذي ورد فيه نوزيك): رولز، العدالة كإنصاف، ص 233.

(29) رولز، العدالة كإنصاف، ص 231.

مع الليبرالية في صيغتها المذهبية، فإنها تظل التعبير الأهم عنها وتحديدًا في صيغتها العامة.

إن المهم، في المقابلة بين هاتين الرؤيتين، يتمثل في أن الأولى تركّز على فكرتي المساواة والتبادل في المشاركة وتحمل الأعباء ومن ثم الانتفاع وفق مبدأ الفرق، في حين لا يُنظر في الثانية إلى هاتين الفكرتين إلا من جهة ضرورتهما في الوصول بالخير الكليّ إلى أقصاه، الأمر الذي ظل سائدًا في سياسات الرعاية المعاصرة ووجد تعبيرًا عنه في معطيات ومصطلحاتٍ موهمة من قبيل الناتج القومي ومتوسط دخل الفرد، فالمقايضة تحل هنا محل التبادل، لأنه لا قيد على التفاوت الاقتصادي الاجتماعي الذي يؤدي إلى الإخلال بقيم المساواة في فرص المشاركة السياسية والحريات بصفتها قدرات، إذ يتم التنازل ضمنيًا عنها لقاء الحصول على الحد الأدنى[30].

تظل الانتقائية في تحديد ما يدرج ويخرج في قائمة البدائل مبررة لأسباب معقولة مرتبطة بفهم السياق العام للعدالة بوصفها إنصافًا. كما أن رولز لا يزعم أن طرحه في هذا السياق يمثّل الطرح الأكمل الأمثل بصورة قاطعة[31]، فالمسألة، تكمن في أنه اجتهد في تقديم ما يحقق الانسجام مع مفاهيم نظريته عمومًا. لذا، يجب عدم الإفراط في الاعتقاد بمدى يقينية ما يمكن برهنته، لأن ما يراد من ذلك ليس إلا تثبيت منهج معين في التفكير والوقوف عند قدرته على «إبراز مزايا المبدأين»[32]. وعمومًا، لا بد قبل ولوج المناقشة من تأكيد التالي:

• إننا أمام مقارنتين رئيستين هما، (أ) بين «مبدأي العدالة [بوصفهما] وحدة... [و] مبدأ معدل المنفعة [بوصفه] مبدأ وحيدًا للعدالة». (ب) بين

---

(30) نوقشت الأفكار ذات الصلة في «التفتيت ضمن حاضنة السوق: العدالة الاجتماعية وهمًا واليد الخفية حقيقة (هايك)» ضمن «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة». و«جون النفعي نقيضًا لجون الواجبي» و«نفعية النموذج الرعائي» و«النفعية» عمومًا في القسم الأول من هذا الكتاب.

(31) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 230.

(32) رولز، العدالة كإنصاف، ص 230-231.

«المبدأين [بوصفهما] وحدة، بآخر مشــكّل عن طريق تبديل مبدأ الفرق بمبدأ معدل المنفعة».

• إن ما يميز هاتيــن المقارنتين هو القدرة على «فصل الأســباب التي... لصالح الحريات الأساسية... عن الأسباب التي... لصالح مبدأ الفرق».

• ما يميز المقارنة الأولى هو قدرة الخطوط المرشــدة لها (الماكسمين[33] Maximin) على تأييد المبدأ الأول، في حيــن تدعم الثانية مبدأ الفرق، مع تأكيد أن المقارنة الثانية لا تعتمد الماكسمين.

• ما يميــز المقارنة الأولــى أنها أكثر أساســية من الثانيــة، لأنها تقارب الغاية الجوهرية في العدالة إنصافًــا ممثلة بالمبدأين، وهي صوغ «بديل للعدالة السياســية عما هو موجود فــي مذهب المنفعــة» الأكثر حضورًا فــي التقاليد الليبرالية السياســية. أما الأســاس الذي يقوم عليه هذا البديل فهو «الأخلاقي [الأكثر] ملاءمة من ســواه لمؤسســات مجتمع ديمقراطي حديث»[34]. وذلك لتجاوز أوجه القصور التي ظلت تعتريه في أســباب نشــوئه المفتقرة للتأسيس الأخلاقي، فضلًا عن مســتوى كفاءته فــي تحقيق العدالــة المتمثلة في مقاربة صيغة معقولة لتنظيــم التفاوت الذي بلغ حــدودًا مفرطــة[35]. بكلمة أخرى: المقارنة الرئيســة تكون بين الموجود ممثلًا بنموذج الرعاية المؤســس نفعيًا، وبين ما يجب أن يكون ممثلًا بمبدأي العدالة إنصافًا بوصفها نموذجًا يتأســس

---

(33) يشــير رولز إلى حدوث لبس وخلط بين مبدأ الفرق والخطوط المرشدة للتفكير العام التي يعبّر عنها بمبدأ الماكســمين أو الفرق الأعظم. وقد ساعد على ذلك عدم وضوح الفكرة في كتاب نظرية فــي العدالة. انظر: رولز: العدالة كإنصــاف، ص 229-230 و232، و نظرية فــي العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشــق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 198-210، فالأول مبدأ للتوزيع العــادل للثروة بحيث لا يتفع الأغنى إلا بشــرط انتفاع الأفقر، بينمــا الثاني يمثل الطريقة المثلى للتفكيــر في حال الاختيار الذي يكــون عليه أطراف الوضع الأصلي حيــال مواقعهم في الواقع الفعلي، إذ يختارون أفضل الأســوأ من بين الخيارات المعروضة عليهــم بخصوص ما يضمن حقوقهم وحرياتهم الأساسية إلى جانب مقاربة معقولة تعود بالنفع على الجميع عند توزيع الثروة.

(34) رولز، العدالة كإنصاف، ص 232-233.

(35) نوقشــت في «ليبرالية نموذج دولة الرعاية» ولا سيما فقرة «الإخفاقات والمآلات» وكذلك «نفعية نموذج الرعاية» ضمن «النفعية» في القسم الأول.

على أخلاق الواجـــب خصوصًا، وعلى انتفاء الاســـتحقاق الأخلاقي للتفاوت الاعتباطي القبلي عمومًا.

الماكسمين[36]

يعدّ الماكســـمين (الفرق الأعظم) القاعدة المرشدة الأكثر ملاءمة لاتخاذ قرار عقلاني مـــن أجل ترجيح بديل علـــى بدائل أخرى في حـــالات الاحتيار أو عـــدم التعين، كتلك التي يكـــون عليها الأطراف في الوضـــع الأصلي بفعل حجاب الجهل، وهو (الماكسمين) مركب من الحد الأدنى (minimorum) والحد الأعلـــى (maximum)[37] بحيث يتـــم وفقًا له اختيار أعلى حـــد أدنى (maximum minimorum، يمكن لأي بديل تحقيقه مقارنة بالبدائل الأخرى. وبعبارة أخرى: يمثل الماكسمين القاعدة التي علينا وفقًا لها أن «نحدد الناتج الأسوأ لكل خيار موجود ثم نتبنى الخيار الذي ناتجه الأســـوأ هو أفضل من الناتج الأسوأ لجميع الخيارات الأخرى»[38]. وللإحاطـــة بكل ممكنات النقـــاش، لا بد من تحديد الحالات التي يمكن أن تحدث في ظل الاحتيار الذي يســـببه حجاب الجهل، أي تحديد كيف يغدو احتيار ســـبب جعـــل التفكير، وفق الماكســـمين، الأكثر ملاءمة لاتخاذ قرار عقلاني تجنبًا للمخاطرة. الأمـــر الذي أكده رولز بتحديده هذه الحالات كالتالي[39]:

أ - الحالة العامة المتمثلة بغياب القدرة على حساب الاحتمالات المرتبطة بالواقع خارج الوضع الأصلي بسبب غياب المعطيات[40].

ب - حالة الاهتمام بالأســـوأ فحســـب، ما يمكن للبدائل تحقيقه، وهذا ما يمكن تســـميته بـ «المســـتوى [المرضي] الممكن تأمينـــه»، حيث لا يعنى

(36) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 233-239.
(37) الكلمتان لاتينيتان.
(38) رولز، العدالة كإنصاف، ص 233-234.
(39) رولز، العدالة كإنصاف، ص 235-236.
(40) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 239-240.

الأطراف بالحالات التي يمكن البدائل فيها تحقيق ما هو أكثر، بما في ذلك الأفضل.

ج - حالة عدم الاهتمام بما هو أقل من أفضل الأسوأ أو بأقل من «المستوى الممكن تأمينه».

بما أن الحالة الأولى تعبّر عن الاحتيار حيال احتمالات كثيرة لا حصر لها، ولا سبيل إلى الإحاطة بها في الوضع الأصلي، في حين تعبّر الحالتان الأخريان عما يمكن التعامل معه داخل التجربة وشروطها، أي بناء على قائمة البدائل المتاحة وجميع ما يلزم من معطيات بشأنها وبشأن ما يمكن أن تحققه، فإن الاهتمام وفق قاعدة الماكسمين يكون منصبًا عليهما[41]، إذ يعدّ الماكسمين أكثر ما يلائمهما، بوصفه مرشدًا في التفكير[42]. بناء عليه، ينتهي رولز إلى صوغ معيار الترجيح في المقارنة الأولى المسترشدة بقاعدة الماكسمين في الحالتين الثانية والثالثة كالتالي: «إذا صح... أن مجتمعًا حسن التنظيم وينظمه مبدآ العدالة، هو صورة لمجتمع سياسي يؤمّن الحقوق الأساسية والحريات بالتساوي للجميع (وبالتالي يمثّل مستوى يمكن تأمينه ومرضيًا بدرجة عالية)، وإذا كان مبدأ المنفعة يسمح أحيانًا، أو... يتطلب تقييد أو وقف حقوق وحريات البعض من أجل جمع أعظم من المصالح الاجتماعية، عندئذ لا بد من توافق الأطراف على مبدأي العدالة»[43]. إن إدراك الأطراف عظم الأمانة التي يحمّلهم من اختارهم لتمثيله في الوضع الأصلي، حين يتم التعاقد على مبادئ العدالة، يدفعهم إلى عدم المغامرة في الحصول على مكاسب نفعية غير مضمونة بسبب جهلهم بأوضاعهم الواقعية خارج التجربة، وهم لن يعرّضوا حقوق المواطنين وحرياتهم التي تمثّل حقوقهم وحرياتهم، هم أنفسهم، للخطر في ظل أي من ممكنات الاحتيار التي لا بد من التفصيل بشأن كل حالة منها على حدة لتعميق

---

(41) رولز، العدالة كإنصاف، ص 239-241.

(42) يلح رولز على أن الماكسمين ليس إلا مرشدًا للتفكير، أو إنه كما يقول: «أداة استكشاف نافعة» في وضع استثنائي، كما في الوضع الأصلي. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 237.

(43) رولز، العدالة كإنصاف، ص 241.

أوجه المقارنة الأولى. وبما أن الحالة الثالثة حالة عدم التهاون في السماح بما هو أدنى من المستوى المرضي الذي يمكن تأمينه، أو أنها الحالة التي يتم فيها ضمان الحد الأدنى من الحقوق والحريات، لا بد من البدء بها، لأنها أولى من تلك التي يتم فيها ضمان الحد الأدنى، من دون التعارض مع تحقيق ما يمثّل أكثر من ذلك، كما يراد من مبدأ الفرق[44].

ثالثًا: المقارنة بين المبدأين ومبدأ المنفعة

1 - في الحالة الثالثة من الماكسمين

لا بد، ابتداء، من تأكيد أنها مقارنة بين «مبدأي العدالة [بوصفهما] وحدة وبين مبدأ معدل المنفعة [بوصفه] مبدأ وحيد للعدالة»، وأن مبدأ معدل المنفعة يهدف إلى «زيادة معدل الخير العام لأعضاء المجتمع إلى الحد الأقصى»[45]، وأن الحالة الثالثة هي حالة عدم الاهتمام بما هو أقل من أفضل الأسوأ[46]. وينطلق رولز عند تبريره رجحان مبدأي العدالة على مبدأ معدل المنفعة، من حقيقة متصلة بالسلوك البشري ودوافعه النفسية الموجّهة عقليًا عبر ما يسميه «ضغوط الالتزام»[47] (The Strains of Commitment) التي يمكننا توضيح فكرتها من خلال السياق الذي وُظفت فيه[48]، كالتالي: علينا عدم افتراض أن الأطراف عندما يختارون بديلًا، فإنهم يفعلون ذلك احترامًا للخيار بذاته وأنهم يعتقدون

(44) يمكننا القول: هذا سبب جعل الحالة الثالثة أولى بالنقاش قبل الثانية، على الرغم من أن رولز لا يذكر ذلك.

(45) رولز، العدالة كإنصاف، ص 232.

(46) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 236. (المعنى هنا: لا اهتمام بأقل من المستوى المرضي الممكن ضمانه).

(47) رولز، العدالة كإنصاف، ص 242. يترجم د. حيدر حاج اسماعيل العبارة «The Strains of Commitment» بـ «ضغوط الالتزام التوتيرية»، ولا يجد الباحث في سياق النص الأصلي والمترجم ما يدعو إلى إضافة كلمة «التوتيرية» لأن المعنى المقصود يتم من دونها، بل قد يشوّش بإضافتها. ومن الجدير بالذكر أن د. ليلى الطويل تترجمها إلى «قيود التعهد أو الالتزام». انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 191.

(48) انظر السياق الذي استُخدمت فيه: رولز، العدالة كإنصاف، ص 242-243.

بوجوب ذلك على من يمثلون، وإنما لأنه يمثل خيرًا لهم من دون أن ينفي ذلك إمكان توفر دافع من احترام المبادئ التي يقع الاختيار عليها لذاتها، لذا نسأل: ما الذي يجعل الأطراف يتفقون على خيار من دون آخر، على الرغم من عدم الاتفاق على جدارته الذاتية وعلمهم أن ما يتفقون عليه يُلزمهم أمام ومع من يمثلون على مدى حياة كاملة، وبخصوص مسائل أساسية حاسمة في حياتهم كالعدالة في الحقوق والحريات والمساواة وتوزيع الثروة الناتجة من تعاونهم؟ هنا، يبدو أن على الأطراف النظر في ما يطيقون التزامه أمام ومع من يمثلون، مع ملاحظة أن شكلًا آخر من الاحترام لا سبب لتجاوزه، وهو احترام الاتفاق نفسه والتزام ما ألزم المتفقون أنفسهم ومن انتدبهم، باعتبار أنهم أمناء على خيرهم ومصالحهم مهما كان مركز الأطراف ومن يمثلون واقعيًا خارج التجربة، وبالتالي فهم لن يتفقوا إلا على ما يكونون قادرين، خارج التجربة، على تحمل أعبائه أمام منتدبيهم ومعهم، فهذا بالضبط ما قصد بضغوط الالتزام التي يمكننا وصفها بأنها الضغوط الدافعة إلى تجنب الحرج الكارثي الذي يمكن أن ينجم عن التواضع على ما ليس بمستطاع، فلا يُحترم في إثر ذلك ولا يطاع. هكذا يقرر رولز أن «مبدأي العدالة يجب أن يختارا مفضّلين على مبدأ المنفعة، لأنهما الخيار... الذي يؤمِّن مصالح المواطنين الأساسية»، وذلك باعتبار أنه أفضل الأسوأ الذي يمكن أن ينتج من الخيارين المفاضل بينهما، ثم يعقّب (رولز) بأنه إذا اختار الأطراف البديل الآخر، فلن يكون ذلك إلا خارج مقاييس العقلانية والمعقولية، ولا حجة لأحد بعدم احترام الاتفاق والتزامه، لأنه أُبرم في شروط الوضع الأصلي المنصفة التي صيغت «لإلغاء الأعذار كلها»[49].

يقتضي منطق الوضع الأصلي، كما وصف، القول إن الأطراف، بحكم المعرفة العامة المتاحة لهم، يدركون أن المواطنين الذين يمثلونهم حائزون القوتين الأخلاقيتين، وأن لهم مصالح عديدة، منها ما هو ديني وأخلاقي... إلخ، وأن تحقيقها يجب تأمينه ما أمكن، وأن بعضها لا يمكن التنازل عنه إلى درجة أن المدافعين عن مبدأ معدل المنفعة إذا أنكروه يكون النقاش قد بات

(49) رولز، العدالة كإنصاف، ص 243.

بلا جدوى، الأمر الذي لا يمكن أن يحدث في ظل شروط تفاوض تجربة الوضع الأصلي. كما أنه لا داعي، والحال هذه، إلى أن يُدفع الأطراف إلى اختيار مبدأي العدالة تحت ضغوط التزام متطرفة، لأن من شأن المبدأين صيانة الحقوق والحريات الأساسية وتأمين المنافع الضرورية لممارسة الحريات حقيقة، وليس صوريًا، في حين يسمح مبدأ معدل المنفعة بالحدّ من الحقوق والحريات الأساسية من أجل تحقيق خير كلي أكبر[50]. ولا يمكن الأطراف، في ظل الاختيار، أن يغامروا في تفضيله على مبدأي العدالة. كما تمثل ترسيمة الحريات الأساسية التي ينص عليها المبدأ الأول ما لا يمكن الاستغناء عنه، لذا في الحالة التي نحن في صددها لن يتنازل الأطراف عن الحد الأدنى الذي يُعدّ تأمينه مُرضيًا ومفضّلًا على الحد الأدنى الذي يمكن أن يقدمه مبدأ المنفعة. كمثال على ذلك حرية الاعتقاد الديني، إذ يجيز منطق المنفعة تقييدها بالنسبة إلى الأقليات لمصلحة المنفعة العامة المتحققة من إطلاقها بالنسبة إلى الأكثرية. وبما أن الوضع الأصلي يحجب عن الأطراف المذاهب والاعتقادات الخاصة بهم ومن يمثلون، فهم لن يخاطروا بحقهم وحق من يمثلون أيًا كان اعتقادهم في الواقع خارج التجربة، فكيف إذا كانت هذه الاعتقادات غير قابلة للمساومة، أو كانت تشكل خيرهم الأقصى. بناء عليه، فإن الأطراف واقعون بلا شك في المبدأ الأول على حلٍ لمشكلة الاختيار في هذا الشأن، لأنه يضمن للجميع حرية الضمير باعتبارها جزءًا من ترسيمة عامة من الحريات الأساسية التي تمثّل الحد الأدنى الذي لا يستقيم عدم ضمانه مع كونه يخص مواطنين أحرارًا متساوين حائزين حدًا كافيًا من القوى الأخلاقية التي عليهم تطويرها لاكتمال مثال مواطنتهم.

2 - في الحالة الثانية من الماكسمين

لا بد، ابتداء، من تأكيد أنها الحالة التي يركّز فيها على «المستوى الممكن تأمينه (أفضل الأسوأ)»[51]. وهو ما لا يُفهم منه أن ما يمكن تحقيقه فوق ذلك،

---

(50) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 244.

(51) رولز، العدالة كإنصاف، ص 254.

ليس موضع ترحاب من الأطراف، فهو زيادة في الخير أو، بعبارة رولز، ما من شأن تأمينه تحقيق «عالم اجتماعي مرضٍ لدرجة عالية»[52]. ويتم في هذه المقارنة النظر في الفرق بين مبدأي العدالة ومبدأ المنفعة في المستوى الذي يركز على «طبيعة الثقافة السياسية العمومية»[53]، إذ من المفترض أن يتداول الأطراف مسائل مرتبطة بالعالم الاجتماعي التعاوني القائم على «أساس الاحترام المتبادل»، أي كما يريدون له أن يكون، باعتبار أنهم يمثلون مواطنين في مجتمع قائم على الفضائل والمثل السياسية الناظمة للتعاون «بواسطة اعتبار الحقوق الأساسية مستقرة مرة وإلى الأبد»[54]، بموجب عقد اجتماعي سياسي كالذي يتم الاشتغال عليه الآن. إن رولز يناقش هذه المقارنة من زاوية النظر في ما يمكن لكل بديل تحقيقه بخصوص الوفاء بالـ «متطلبات الجوهرية لنظام دستوري [ليبرالي] مستقر»[55]، وهي:

1 - تثبيت الحقوق والحريات الأساسية في ظل التعددية المعقولة التي يتسم بها المجتمع الديمقراطي التعاوني المنصف دفعة واحدة وبصورة مستدامة لكي لا تظل خاضعة لتقلبات الحسابات والمصالح الاجتماعية والسياسية، إذ في ذلك ضمان «ثابت لشروط التعاون... على قاعدة [المواطنة] والاحترام المتبادل. ومبدآ العدالة يحققان هذا الأمر»، بخلاف مبدأ المنفعة السائد، فهو يترك الحريات والحقوق الأساسية خاضعة للظروف والتقديرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يزيد في مخاطر تهديد الاستقرار العام، ومن ذلك مثلًا عدم حسم النزاعات الجدلية المرتبطة بالتصويت والمشاركة السياسية على أساس أكثري جماعاتي ثقافي (ديني وإثني... إلخ)[56].

2 - تعيين المفهوم السياسي بوصفه أساسًا واضحًا بذاته للعقل العام، وهو ما يستطيع مبدآ العدالة بوصفهما مؤسَّسين على مفهوم الحق السياسي،

(52) رولز، العدالة كإنصاف، ص 254.
(53) رولز، العدالة كإنصاف، ص 266.
(54) رولز، العدالة كإنصاف، ص 266-267.
(55) رولز، العدالة كإنصاف، ص 261.
(56) رولز، العدالة كإنصاف، ص 261.

وما يعنيه من ثبات وأولوية الاضطلاع به، بخلاف مبدأ المنفعة[57]، لأن طبيعة منهجه احتمالية ونسبية وتعود إلى التقدير الظرفي المرتبط بالخير وتنوعاته وتنازع الناس بشأن تحديده، ما يعقد تطبيقه على البنية الأساسية ويصعّبه، بما تشكله من دور حاسم، ولا سيما في قضايا التفاوت. فأهمية هذا الشرط في متطلبات النظام الدستوري كما يعتقد رولز، انسجامًا مع أهم المفاهيم التي يؤسس نظريته عليه متمثلًا في التسويغ في العقل العام، تكمن في أن «العدالة يجب أن لا تقوم فحسب، وإنما أن ترى بأنها قائمة... [ليس في] القانون وحده، بل [في] العقل العمومي أيضًا... [وفي هذا] يعلو المبدآن... على مبدأ المنفعة. [لأن] المسألة ليست ما هو حق... أو ما نظنه حقًا، وإنما ما نتوقع من المواطنين المتساوين والذين يكونون متعارضين سياسيًا في معظم الأحيان، من إقناع واحدهم الآخر بما هو حق، أو معقول»[58]، الأمر الذي يعني تأكيد أهمية ترسيخ وعي المواطنين بالعدالة السياسية، بوصفها جزءًا من ثقافتهم، إلى جانب تعبير الدستور والقانون عنها.

3 - عمل مؤسساته على تعزيز فضائل التعاون كالحس بالإنصاف والمعقولية وروح الالتقاء بالآخرين على أسس الاحترام المتبادل، الأمر الذي لا يمكن تحقيقه مع مبدأ المنفعة[59]، ولا سيما أن الفضائل المذكورة تتطلب روحًا تعاونية تبادلية قصدية لا تؤسس عليها الرؤية النفعية خلافًا للأسس الغيرية الاجتماعية التي انطلق منها المبدآن اللذان يحيّدان أسباب الانقسام في ظل واقع التعددية المعقولة المميّزة للمجتمع الديمقراطي ويوفران أساسًا معقولًا للتسويغ في العقل العام[60]. ولا شك في أن تعزيز هذه الفضائل وتعميقها لدى المواطنين يتطلبان جهدًا تربويًا وتثقيفيًا على

(57) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 262. (انظر: «مؤسسات المجتمع الأساسية: البنية الأساسية بوصفها موضوعًا رئيسًا للعدالة،» ولا سيما الفقرة التي تم الحديث فيها عن أهمية البنية الأساسية، في الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(58) رولز، العدالة كإنصاف، ص 262-263.

(59) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 263.

(60) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 263.

مؤسسات البنية الأساسية بذلها والعناية بها لتحقيق التكامل بين سلوك المواطنين وبين مؤسساتهم القائمة التي يفترض أن تُشيد وتعمل وفق مبادئ عادلة. هنا يدعو رولز إلى انتهاج نوع من التربية السياسية المواطنية وفق ما يسميه «سيكولوجية أخلاقية معقولة» من شأن تضافرها مع مؤسسات البنية الأساسية الأخرى توفير «احترام واجب الكياسة العمومية» في وعي المواطنين السياسي المرتبط بالدستور وجوهرياته[61].

رابعًا: المقارنة بين مبدأي المنفعة والفرق المقيّدين

تختلف هذه المقارنة عن سابقتها في أن الأولى تناولت مسائل أكثر ثباتًا في سياق الثقافة والتقاليد السياسية الليبرالية، وهي مسائل الحريات والحقوق الأساسية والحدّ الاجتماعي الأدنى. وكما أشير سابقًا، فإن هذه المسائل أكثر قربًا وتعبيرًا عن جوهريات الدستور. أما الثانية فتتناول مسألة أقل تأمينًا في السياق ذاته (التأمين ناقص والترشيد مطلوب). والمقصود هنا قضايا التفاوت التي يقترح رولز لمنع تفاقمها آلية إجرائية سماها «مبدأ الفرق» القائل بتنظيم التفاوت كما رأينا، إذ يكون مفيدًا للجميع، ولا سيما الأقل انتفاعًا (الأفقر)، وذلك لتحقيق نوع من العدالة الاقتصادية والسياسية (العدالة الاجتماعية) التي تفضي إلى «لامساواة معتدلة بصورة جيدة»[62]. وتتم في هذه المقارنة مقابلة مبدأي العدالة جملة بمبدأين لا يختلفان عنهما إلا باستبدال مبدأ معدل المنفعة بمبدأ الفرق[63] في الشق الثاني من المبدأ الثاني مع حد أدنى اجتماعي لا تنازل عنه كما رأينا في المقارنة الأولى، فقد

---

(61) رولز، العدالة كإنصاف، ص 263-264. (انظر: «التربية على المواطنة والولاء للمجتمع السياسي العادل: مقاربة سياسية أخلاقية» في الفصل التاسع من هذا الكتاب).

(62) رولز، العدالة كإنصاف، ص 286.

(63) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 232 و286. يلاحظ عند مراجعة هاتين الصفحتين أن مترجم الكتاب يُدخل الباء، للتعبير عن الاستبدال، على المستبدل به بدلًا من إدخاله على المتروك (المستبدل) وهذا خطأ شائع، لكنه فادح ويعكس المعنى تمامًا. والصحيح القول (استبدال مبدأ معدل المنفعة بمبدأ الفرق) للتعبير عن ترك مبدأ الفرق ووضع مبدأ معدل المنفعة مكانه.

كان الحل الاحترازي الأمثل في ظل الاحتيار. وهذا ما يدعوه رولز «مبدأ المنفعة المقيّدة»[64] التي يبدو أن تلازمها مع الحقوق والحريات الأساسية والمساواة المنصفة في الفرص يجعلها الأكثر منافسة لمبدأي العدالة بوجود مبدأ الفرق، لأن المنهج النفعي مقيد فيه بما يتلازم معه ويقدم عليه متمثلًا بالحريات والحقوق الأساسية والمساواة في الفرص. هنا، يكمن الأمر الأساس في المفاضلة بين مبدأ الفرق مقيدًا بأولوية ما يتلازم معه في المبدأين وأسبقيته، وبين مبدأ المنفعة مقيدًا بالمعنى ذاته، وهو ما لم ينتبه رولز إلى ضرورة تأكيده، على الرغم من أهميته في سياقه، أو ربما افترض فهمه ضمنًا، فقد انتهى إلى حصر السؤال السابق في المقارنة بين «مبدأ الفرق ومبدأ المنفعة المقيدة»[65]. وقد اقتضى القول بهذا التأكيد حقيقة أنه لا مسوغ للمقارنة على النحو الذي طرحه رولز، أي بين المبدأين إلا بما هما جزء من الكل الذي تسبقهما فيه الأجزاء الأخرى وتعطى الأولوية، لأنها تشكّل ضمانًا للحد الأدنى الذي لا يمكن أن تقبل الأطراف بأقل منه احترازًا وتخففًا من ضغوط الالتزام التي تفرضها حالة الاحتيار حيال مواقعهم ومن يمثلون خارج التجربة، كما رأينا في المقارنة الأولى في الحالة الثانية لطريقة التفكير وفق قاعدة الماكسمين[66].

للتذكير، قسم رولز المجتمع حديًا إلى جماعتي الأكثر والأقل انتفاعًا[67]، وهو ما لا يزال معتمدًا في فهم مردود مبدأ المنفعة المقيدة في أثناء مقارنته بمردود مبدأ الفرق المقيد، أي بين مردودهما على الجماعتين في ظل تأمين الحد الاجتماعي الأدنى والمساواة المنصفة في الفرص. ولتوضيح المقارنة

(64) رولز، العدالة كإنصاف، ص 268.

(65) رولز، العدالة كإنصاف، ص 269.

(66) للتذكير والتأكيد هذه حالة الماكسمين القائلة بأن «المستوى الذي يمكن تأمينه هو مرضٍ بدرجة عالية. إذ يقترب من أفضل ما يمكن إنجازه عمليًا». أو هي الحالة التي تتحقق «عندما يكون المستوى ذاته مرضيًا تمامًا، فهي توجد بالكامل عندما يكون هذا المستوى مرضيًا تمامًا». انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 235 و260.

(67) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 269.

موضع المناقشـــة، كما يتوقع أن تكون، يمكننا إدراج معايير ترجيح مبدأ على آخر، كما نفهمها من تحديد رولز لها، تحت ثلاثة عناوين، كالتالي:

1 - العمومية السياسية بديلًا من الأيديولوجيا بوصفها وعيًا زائفًا[68]

يتمثّل ما يراد من صفة العمومية في تخليــص المجتمع من الأيديولوجيا بوصفها وعيًا زائفًا، الأمر الــذي يتحقق عندما «[يقــرّ المواطنون].. بالحقائق العامة على الأساس الذي اعتمدت عليه الأطراف في انتقاد المبادئ... وبواسطة هذه الحقائق... نصوغ فــي الوضع الأصلي معرفة المواطنيــن... ومعتقداتهم حول مؤسساتهم الأساسية، وكيفية عملها»[69]. بمعنى أن المواطنين يجدون ما يســوغون به مبادئ العدالة التي اتفق عليها، حتى لو لم يجدوا ما يسوغونها به داخل عقائدهم الشاملة وفق المقاربة التي مثّلها مفهوم الإجماع المتشابك، فهم يجدون تســويغًا لها في «الثقافة العمومية»[70] المســتمدة من التقاليد السياسية والفلسفية السياسية السائدة في المجتمع الديمقراطي، لأن وعيهم الأيديولوجي الذي تمثله عقائدهم هذه لا يمكّنهم من بلوغ الإجماع المتشــابك، إلا إذا كان بالمعنى غير الزائف، أي غير المضلل الذي قد يبدي لغير المتمتع بحد كافٍ من المعقولية، إلى جانب العقلانية أن ما يُعرض عليــه محقق للعدالة الاجتماعية، في حين يخفي، في عمقه ومؤداه، ظلمًا شديدًا وغير إنساني كما هو الحال في أيديولوجيا «دعه يعمل» «الرأسمالية»[71] المتشددة التي لا شك في أن الليبرالية الجديدة، ولا سيما عند هايك وفريدمان، وصنوها النفعية، في نسختها البنتامية

---

(68) يعود توصيف الأيديولوجيا، بوصفها وعيًــا زائفًا، إلى كارل ماركس وفريديرك أنغلز. انظر: عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، ط 5 (الدار البيضــاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 34. وهذا ما يرجو رولز خلو المجتمع السياسي حسن التنظيم منه في تحقيق أساس (أو معيار) العمومية عند تسويغ مبادئ العدالة التي تعاقد عليها الأطراف في الوضع الأصلي لدى المواطنين. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 270.

(69) رولز، العدالة كإنصاف، ص 270.

(70) رولز، العدالة كإنصاف، ص 269-270.

(71) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 270، والهامش 43 في الصفحة ذاتها.

الفردانية، يمثلانها تمثيلًا صارخًـــا، إلى جانب النموذج الرعائي بدرجة أقل[72].
ويتمثل أحد الأســباب الرئيســة التي من الممكن لوجودها في مجتمع ليبرالي سياسي مثالي (حســن التنظيم)، إلغاء الوعي الزائف، في الدور التربوي الذي يعوّل على مؤسســات حرية التفكير والضمير الاضطلاع به، فهذا مشــمول في ما اتُفق عليه بشأن الحد الأدنى كما أشــير إليه أعلاه، وهو ما من شأنه مراكمة «البحث العقلاني» و«التفكير الجيد» اللذين يؤديان بالمواطنين إلى إدراك أهمية العدالة وما تحققه بخصوص اســتقرار المجتمع ومؤسساته الأساسية بعيدًا عن الزيف الأيديولوجي[73]. عمومًا، تتمثل الفكرة التأسيسية الأساسية في أن تأكيد العمومية، بوصفها بديلًا من الأيديولوجيا بصفتها وعيًا زائفًا في التسويغ المتوقع من المواطنين تقديمه، من شأنه تأكيد «مفهومي المواطن والمجتمع» باعتبارهما مفهومين تأسيســيين للعدالة بوصفهــا إنصافًا[74]، الأمر الذي من شــأنه بدوره وضع الأطراف تحت ضغــوط التزام مرتبطة بمفهوم المواطنين عن أنفســهم، بصفتهم أحرارًا ومتساوين في مجتمع ليبرالي سياسي تعاوني تشاركي[75].

2 - التبادلية التشاركية

لاحظنا، عند شــرح مبدأ الفرق[76]، قدرته على تحقيق القيم التبادلية في أفضل صورها، إذ تنتفع المجموعتان في أقصى صور المنفعة الممكنة لمصلحة الأفقر (الأقل حظًا وانتفاعًا)[77]. وبناء عليه، بــات لزامًا على الأطراف تفضيل

---

(72) نوقشــت الفكرة فــي «الليبرتاريــة والليبراليــة الجديدة: إفــراط في الحريــات وتفريط بالمســاواة»، ولا ســيما «التفتيت ضمن حاضنة الســوق: العدالة الاجتماعية وهمًا واليد الخفية حقيقة (هايك)» في الفصل الأول من هذا الكتاب، وفي الفصل الثالث منه عمومًا.

(73) رولز، العدالة كإنصاف، ص 271.

(74) رولز، العدالة كإنصاف، ص 272.

(75) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 272.

(76) لمتابعة الفكرة، انظر: الشكل البياني (شــكل بياني لمبدأ الفرق) في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(77) عنــد نقطة الكفاءة D، بما يفــوق النقاط الأخرى الممكنة على المنحنــي OP ومنها النقاط المعبرة عن معدل المنفعة كالنقطتين B (بنتام) وN (ناش). انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 279.

مبدأ الفرق على مبدأ المنفعة لضمان التسويغ العام والتزام المواطنين الذين ترسّخت في وعيهم قيمتا المساواة والحرية اللتان هم عليها في مجتمع تعاوني منصف، أي تبادلي تشاركي. ولا شك في أنهم لن يقرّوا إلا إذا أقرّ الأطراف الذين بنوا ترجيحاتهم على وعيهم المؤكّد أعلاه بشأن أنفسهم ومن يمثلون. فمبدأ المنفعة يخلو من أي ميل إلى تحقيق أي صورة من صور المساواة أو الحد من التطرف في التفاوت، الأمر الذي يُتوقع من الأطراف الوقوف عنده، فهم يدركون أنهم ما وضعوا في موقف التناظر والندية، إلا لأنهم يمثلون مواطنين متساوين وأحرارًا، كما يدركون، بحكم المعرفة العامة[78] التي يتمتعون بها، أن المساواة المطلقة في توزيع الثروة والمدخول تعدّ أمرًا متعذرًا، إنْ لم يكن مستحيل التحقق، بالإضافة إلى أنها غير مفيدة للوفاء بـ «متطلبات التنظيم الاجتماعي والكفاءة الاقتصادية»[79]. لذا، يجدون ضالتهم في مبدأ الفرق الذي يقضي بأن يستمر الأكثر انتفاعًا (الأغنى) في زيادة مكاسبهم «بشروط مقبولة» ومسوغة من قبل الأقل انتفاعًا (الأفقر)[80]، الأمر الذي يعني تحقق الشروط التشاركية التبادلية[81] التي يعود فيها كسب الأغنياء على الفقراء بكسب مقابل وفق علاقة سببية مباشرة. هنا، يمكننا القول إن التبادل المتحقق في مبدأ الفرق تعبير عما يجب أن تقوم به المؤسسات الأساسية حيال غياب الاستحقاق الأخلاقي المرتبط بالمعطيات الطبيعية والاجتماعية السابقة على مبادئ العدالة السياسية، توزيعية أكانت يمثلها مبدأ الفرق، أم مرتبطة بالحريات والحقوق الأساسية والفرص التي يؤكدها المبدأ الأول والشق الأول من المبدأ الثاني في العدالة بوصفها إنصافًا. كما أنه في تنظيم التوزيع الذي يتميز به مبدأ الفرق عن مبدأ معدل المنفعة ما يحصّن المواطنين، ولا سيما أفقرهم، من التبعات السلبية الخطيرة لطوارئ الزمن اللاحقة للعدالة السياسية التي تمثلها مبادئ العدالة بوصفها إنصافًا، فهو آلية توزيعية دائمة للثروة الناتجة من التعاون

(78) المعرفة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية السياسية والاجتماعية السياسية.

(79) رولز، العدالة كإنصاف، ص 273.

(80) رولز، العدالة كإنصاف، ص 273.

(81) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 273 . يستخدم رولز هنا عبارة «فكرة المشاركة».

الاجتماعي، بغض النظر عن حجمه. ولا شك في أن في هذا انسجام كامل مع التأسيس الأخلاقي العام والواجبي الخاص الذي صُمم الوضع الأصلي للاتفاق على مبادئ العدالة في ظل شروطه، فالأطراف يدركون فيه أن أهم ما يناط بمؤسسات البنية الأساسية التي تعمل العدالة السياسية على تنظيمها يتمثّل في الاشتغال على تجاوز غياب الاستحقاق الأخلاقي إلى تحقيق توقعات المواطنين المشروعة وما هم أهل له في ظل العدالة[82].

3 - الاستقرار وضغوط الالتزام[83]

لا شك في أن مبدأ الفرق ليس في مصلحة مجموعة الأغنى (الأكثر انتفاعًا)، بخلاف ما تكون عليه وفق مبدأ معدل المنفعة، إذ تكون منافعها متراكمة باطراد[84]، بقدر ما هو في مصلحة مجموعة الأفقر (الأقل انتفاعًا). هكذا، فإن الأولى تكون غير حريصة على استمرار العقد المفترض بشأن مبادئ العدالة المتضمنة لمبدأ الفرق، وهو ما يدركه الأطراف كما يدركون أن عليهم الاتفاق بشأن ما يتوقعون أنه عادل ضامن للاستقرار. فما الحل إذًا؟ لا بد هنا، من النظر في اعتبارات عدة تجعل ترجيح مبدأ الفرق على بديله النفعي، في حالة التقييد، خيارًا لا بد من إصرار الأطراف على الاتفاق بشأنه، على الرغم من الصعوبة الكبيرة المتمثلة في احتمال المطالبة بإعادة التفاوض والتعاقد من جهة مجموعة الأغنى خارج التجربة. وتبقي هذه الاعتبارات نظرية العدالة موضع البحث ضمن سياقها ووظيفتها المثاليين. يتجلى هذا في افتراض الأطراف

---

(82) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 275. انظر أيضًا: «الأهليات والتوقعات بديلًا من الاستحقاقات» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(83) انظر: معيار «الأسس المتضمنة في الاستقرار» في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 275-278، و«أسس ضد مبدأ المنفعة المقيدة» في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 279-284 . يقدم رولز هذه الأسس في تدعيم تفضيل مبدأ الفرق على المنفعة في المقارنة الثانية، وقد صاغ الباحث الفكرة ذاتها وفق منطق النظرية العام ذاته، ولكن بتأكيد علاقة ضغوط الالتزام والاستقرار والدور التربوي والقوى الأخلاقية والثقافة السياسية العامة في مجتمع حسن التنظيم كما وصفه رولز.

(84) تعبّر عن ذلك في الشكل البياني النقاط التي تأتي بعد النقطة D والأسوأ فيها على الإطلاق النقطة F وفق معايير العدالة الاجتماعية التي تمثلها العدالة بوصفها إنصافًا.

أن المواطنين، أكانوا من المجموعة الأكثر أم الأقل انتفاعًا، يظلّون مواطنين بالمعنى المثالي، أي إنهم مواطنون متساوون وأحرار ومتعاونون يتمتعون بالقوى الأخلاقية التي تقيد عقلانيتهم بالمعقولية والحس بالعدالة، بالإضافة إلى أن الأكثر انتفاعًا يدركون، بحكم معايير المعقولية، أنهم بقدر ما استفادوا من حظهم الأوفر في المعطيات الطبيعية والاجتماعية القبليّة الموزعة اعتباطيًا، فإنهم ليسوا محصنين من حالات الطوارئ اللاحقة، وبالتالي فإن تسويغ مبدأ الفرق من دون مبدأ المنفعة يأتي متفقًا مع معايير المعقولية إلى جانب العقلانية. بهذا، يتجلى الدور الجوهري للقوى الأخلاقية التي يجب أن تعمل مؤسسات البنية الأساسية على تعزيزها وتربيتها لدى المواطنين، وفق منهج تربوي سياسي مواطنيّ مستند إلى ما يطلق عليه رولز سيكولوجيا أخلاقية معقولة[85]، إذ يصاغ بها وعي المواطنين لجعل الحقوق والحريات الأساسية جزءًا من الثقافة السياسية العمومية المشجعة على الفضائل التعاونية والثقة المتبادلة والغيرية والخير العام[86]. لكن يتمثل الأهم من ذلك في التربية وتعزيز «الثقافة العمومية وفضائلها السياسية»[87]، على نحو من شأنه تعميق الوعي بضرورة التعاقد والانتهاء من مسألة ترتيب البنية الأساسية وفق مبادئ عادلة، إذ من شأن إعادة التعاقد وفق مصالح كل مجموعة هدر الطاقات والوقت[88] في اختلافات لا حل لها، وتهديد الاستقرار الاجتماعي السياسي المنشود، ومن شأنه سلب العقد الاجتماعي السياسي والدستور المؤسس عليه جوهرهما الذي يتمثل في الثبات والرسوخ والتسويغ في العقل العام لمواطني مجتمع ديمقراطي، أي في ما يؤدي إلى الاستقرار الذي يراد من العمل والالتزام بمقتضى مبادئ العدالة ضمانه بصورة ديمقراطية غير إكراهية.

يبقى مبدأ المنفعة ارتيابيًا وخاضعًا لتقلبات المصالح، ووفقًا له لا ضمان للفقراء في التخفيف من حدة التفاوت بينهم وبين مواطنيهم الأكثر غنى،

---

(85) تم تناول هذه الفكرة ربطًا بمسألة الاستقرار في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(86) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 278.

(87) رولز، العدالة كإنصاف، ص 278.

(88) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 278.

على الرغم من أنهم شـــركاء في التعاون المنتج، فما يُطلب منهم وفقًا له (مبدأ المنفعة) يتمثل في القبول بمنافــع اجتماعية واقتصادية أقل من أجل أن يحصل الأكثر غنى على مقدار أكبر منها. وهو ما يظل أشـــد وطأة مما يطلبه مبدأ الفرق من الأكثر انتفاعًا. بناء عليــه، فإن ضغوط الالتزام ذات الأبعاد الســيكولوجية التي من شأنها التأثير في الاســتقرار تقع في ظل مبدأ الفرق بصورة أقل تطرفًا من مبدأ معدل المنفعة، ولا ســيما أن مبــدأ الفرق كما رأينا تبادلي تشــاركي يعبّر عن نزعة غيرية تقتضي الاســتجابة المماثلة لما يقوم به الآخرون في إطار التعاون[89]. وكما لاحظنا، يوفر منطق الوضــع الأصلي للأطراف صيغة تجعل منهم غيريين بحكم الجهل الخاص والمعرفة العامة، فهم موضوعون مكان أي من الناس خارج الوضع الأصلي، من باب افتراض أســوأ الاحتمالات، الأمر الذي يجعلهم يفترضون أن فرص التزامهم ومن يمثلون بمبدأ الفرق المقيّد من دون بديله النفعي هي أكبر، ولا ســيما أن التعاقد الحاصل في الوضع الأصلي ومبررات ترجيحه تكون في متناول المواطنين الذين يمنحونه الشرعية الليبرالية التي تعبّر عن الإرادة العامة والعقل العام وما يرتبط بهما من ســبل التســويغ، كالتوازن التأملي والإجماع المتشابك. ولا بد هنا من تأكيد أن الحديث يجري دائمًا على ما يُفترض أن تكون عليه الأمور وفق المنطق العام للنظرية وشــروط التعاقد والإطار التعاوني الذي يُشــتغل فيه والتعويل علــى أن المواطنين، كما الأطراف - وإن كان الأمــر بصورة غير مثالية في الحيــاة العادية- هم معقولو التفكير إلى جانب العقلانية.

لا يدخــل البحث في الحــالات المتطرفة والشــاذة والفاســدة التي من شــأنها قلب الأمور وحرفها، في اختصاص نظرية تقدم نفســها بوصفها فلسفة سياسية تسعى إلى إيجاد يوتوبيا واقعية معقولة، بمعنى «سبر... حدود الإمكان السياسي العملي»[90]، الأمر الذي دفع برولز إلى الإحالة في ذلك على النظرية الاجتماعية[91] للنظر في ما يمكن الاشــتغال عليه في الواقع، وفق نظرية مثالية

(89) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 279.

(90) رولز، العدالة كإنصاف، ص 90.

(91) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 293.

في الفلسفة السياسية بشأن العدالة في مجتمع ديمقراطي تعاوني، ولا سيما أنها تناقش ممكنات اجتماعية وسياسية واقتصادية توزيعية واقعية تستمد مفاهيمها وأسسها من الثقافة والتقاليد المألوفة في السياق الليبرالي العام. يضاف إلى ذلك أن من شأن القوة والإلزام الكامنين في الدستور وجوهرياته، المؤسّسة على مبادئ العدالة، تشييد مؤسسات البنية الأساسية ومتابعتها، بما يحول دون تفشي الحالات المتطرفة الفاسدة ومنعها من أن تكون أصلًا لا استثناء، إذ لا شك في أن تدخل الدولة والمجتمع ومؤسساتهما باسم الدستور والتشريع المعبّر عن الإرادة العامة والمسوَّغ في العقل العام للمواطنين من شأنه جعل الأمور مقاربة لمتطلبات العدالة كما يجب أن تكون. عمومًا، يرتبط الاستقرار عند رولز بالسؤال التالي: «ما الحد الأدنى للتأمين على أن ضغوط الالتزام لن تكون مفرطة... بعد تبني مبادئ الحريات المتساوية والمساواة المنصفة بالفرص؟»[92]، إذ لا شك في أن تأمين الحد الأدنى، إلى جانب المساواة الحقيقية في الفرص، يشكل ضمانًا للالتزام، ولا سيما عند مجموعة الأقل انتفاعًا، وعند هذا الحد لا توجد ميزة لأي من المبدأين على الآخر، لكن طرح سؤال آخر ذي صلة من شأنه تأكيد تفوق مبدأ الفرق، والسؤال هو: هل يكفي تأمين الحد الاجتماعي الأدنى لضمان أن لا تكون ضغوط الالتزام شديدة الوطأة على الأفقر أو الأقل انتفاعًا بوصفهم السواد الأعظم من المواطنين؟ هنا يمكن القول إن هذا يتوقف على شعور المواطنين، في مجتمع حسن التنظيم، بأنهم جزء من المجتمع السياسي بمثله وقيمه العليا، ولا سيما المواطنة التي تقتضي أن يكونوا متساوين وأحرارًا. وبما أن مبدأ الفرق يزيد، على الحد الأدنى، العمل على الاقتراب من المساواة أو على الأقل التخفيف من حدة التفاوت ومنع التطرف المتمركز في أسباب ومصادر الثروة والقوة، وبالتالي الفرص المرتبطة بها فضلًا عن هامش الحرية المترتب على توافرها[93]، فإنه يغدو الأكثر ضمانًا للحد الأدنى بالإضافة إلى ما يزيد عليه، الأمر الذي يميز

---

(92) رولز، العدالة كإنصاف، ص 281.

(93) تمامًا بالمعنى الذي قصده سِن بالحرية، من حيث هي قدرة. انظر: الفصل الرابع عشر المتعلق بنقد أمارتيا سِن لنظرية رولز.

مبدأ الفرق عن معدل المنفعة حتى في حالة التقييد، فكل ما يمكن أن يضمنه الأخير هو حياة لائقة بالحد الأدنى، كما هو الحال في نموذج دولة الرعاية، حيث يرتبط الأمر بالحصص الممكنة في الناتج العام في فترة زمنية معينة من دون الاشتغال على ضبط التوزيعات الناتجة من التعاون، بما يقلّص الفوارق بين المجموعتين وبما يمكّن الأقل انتفاعًا من الاستفادة مما يفترض أنه مؤمن بالحد الأدنى من فرص وحريات وحقوق أساسية. بناء عليه، تتمثل النتيجة في القول إنه لا مندوحة للأطراف، من أجل ضمان الالتزام بعد التعاقد واكتساب المشروعية الليبرالية، عن تفضيل مبدأ الفرق على بديله النفعي في حالة التقييد بالحد الأدنى. ولا شك في أن البديل النفعي كان يعبّر في المقارنتين عن نموذج الرعاية الذي ظل، كما أشير إليه سابقًا[94]، يمثّل مناخًا مناسبًا لزيادة التطرف في التفاوت، ما أفقد الحريات والحقوق الأساسية والفرص المتساوية المعلنة (في دساتير المجتمعات الديمقراطية) جوهرها وباتت «صورية»[95].

أخيرًا، لا بد من طرح أسئلة، من شأن الإجابة عنها إتمام رؤية رولز بشأن العدالة التعاقدية في مجتمع ديمقراطي، ربما أهمها: كيف يمكن أن تحقق هذه المبادئ التي من المفترض أنه جرى التعاقد عليها، الاستقرار الاجتماعي السياسي المنشود، واقعًا لا تصورًا، وبصورة مستدامة قارة لا مؤقتة هشة؟ وهل يعوِّل في ذلك على إكراه الدولة ومؤسسات المجتمع كما بدا في تأكيد رولز هذه المبادئ بوصفها مبادئ سياسية دستورية، وبالتالي قانونية تشريعية ملزمة أم إن التعويل في ذلك يكون على الأسس الأخلاقية الغيرية والالتزام الذاتي المتأتي من الحس بالعدالة، في سياق التربية على الحس بالمواطنة بما تعنيه من مثل وقيم، يتمثل أهمها على الإطلاق في الحرية والمساواة؟

(94) نموذج الرعاية الذي أشير، في غير مكان، إلى أن رولز يحاول الاستبقاء على ما يرى أنه محقق للعدالة الاجتماعية فيه، مع الارتقاء به إلى مستوى أكثر تجذرًا واستدامة وتأسيسًا في الفلسفتين الأخلاقية والسياسية عبر كشف أوجه القصور المتأتية من الرؤية النفعية التي تحكمه والسقف الذي ظل يعمل دونه بخصوص ما يقدمه للأكثر فقرًا وهم السواد الأعظم من المواطنين (نوقشت الفكرة في «ليبرالية دولة الرعاية (النموذج الرعائي) – الليبرالية الاجتماعية في حدودها الدنيا» و«نفعية النموذج الرعائي» في الفصلين الأول والثالث على التوالي).

(95) رولز، العدالة كإنصاف، ص 297.

الفصل التاسع

الاستقرار الاجتماعي السياسي بوصفه الخير الأقصى المحدَّد بالعدالة (الحق)

يعوِّل، في تحقيق الاستقرار الاجتماعي السياسي وفق العدالة بوصفها إنصافًا، بالإضافة إلى المستوى المؤسسي (الدستوري القانوني)[1]، على المستوى الأخلاقي غير الإكراهي الذي يمكننا البحث فيه من السؤالين التاليين: الأول، إلى أي مدى يمكن جعل المواطنين يلتزمون مقتضيات العدالة؟ أي إلى أي مدى يمكن لنا تربيتهم بصورة تجعلهم يفكرون بمعايير المعقولية ويلتزمونها؟ أما الثاني فما هو مدى إدراك المواطنين لخيرهم الأساس المتمثل في الحقوق والحريات وادراكهم لارتباط ذلك بالخير السياسي المتمثل في الاستقرار؟ أي إلى أي مدى يمكن جعل المواطنين يفكرون وفق معايير العقلانية غير المتناقضة مع معايير المعقولية[2]؟

(1) يرى رولز أن المستوى الدستوري القانوني الإكراهي المؤسّس على مبادئ العدالة يمثل نظامًا (سياسيًا اقتصاديًا) عادلًا يطلق عليه «ديمقراطية الملكية المقيّدة بالقانون» (Property-Owning Democracy). نتحدث عنه بتفصيل في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

(2) صيغ السؤالان السابقان صوغًا مكثفًا مستوحى من فهم مقاصد رولز في العدالة بوصفها إنصافًا عمومًا، ومما ورد في القسم الخامس «مسألة الاستقرار»، ولا سيما فقرة «الميدان السياسي»، خصوصًا في: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 365-371.

ترتبط الإجابة، هنا، بالتربية السياسية الأخلاقية التي تؤدي دورًا تكميليًا للدور القانوني المستمد من الدستور العادل. وبناء عليه، فإن للالتزام بمقتضيات العدالة مصدرين، الأول خارجي مؤيّد بوسائل، وإن كانت إكراهية، لكنها مشروعة ومسوّغة في العقل العام. أما الثاني فهو ذاتي يأتي بدافع من الحس بالمسؤولية وقيمة العدالة[3]، وهو ما يجب، وفق رولز، تربيته إلى أن يبلغ درجة «من القوة بحيث يقاوم الميول العادية نحو الظلم»[4]، و«طالما وجدت وسائل الإقناع والفرض [(الإلزام الدستوري القانوني)]، فإن النظرة إلى المفهوم [الذي تمثله العدالة السياسية (إنصافًا)] تفيد بأنه مستقر»[5].

أولًا: التربية على المواطنة والولاء للمجتمع السياسي العادل: مقاربة سياسية أخلاقية

يظل الدور التربوي الذي يعوّل عليه في الوصول إلى ما يجب أن يكون بخصوص السلوك المتوافق مع مبادئ العدالة والضامن لاستقرارها، أكثر صعوبة وأقل تعينًا من الدور الدستوري المؤسسي الذي تركز عليه العدالة بوصفها إنصافًا. وفي هذا السياق يقدّم رولز مقاربة تربوية مرتبطة بمفهومي العقلانية والمعقولية أو القوتين الأخلاقيتين[6]، وقائمة على «سيكولوجية أخلاقية معقولة» أو «سيكولوجية المعقول»[7] ذاته. فماذا يعني بها؟ يمكننا

---

(3) صيغت الفكرة مكثفة، بما يعبر عن فهم العدالة بوصفها إنصافًا وعن المعنى ذاته في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 371-377.

(4) رولز، العدالة كإنصاف، ص 373.

(5) رولز، العدالة كإنصاف، ص 372-373. يتابع رولز القول: لذلك «فهو ليس يوتوبيا بالمعنى الذي يحطّ من قدره». ولا بد هنا من التأكيد أن رؤية رولز تجمع نوعين من مصادر الالتزام، الأول، أخلاقي ناجم عن الشعور بالمسؤولية والحس بالعدالة، والثاني قانوني مؤيد بالعقوبات والإجراءات القسرية.

(6) نوقشت القوى الأخلاقية «العقلانية والمعقولية» ضمن «أعضاء المجتمع السياسي: المواطنون» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(7) رولز، العدالة كإنصاف، ص 389. صاغ البحث وكثف ما قدمه رولز في: John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 86-88, and =

القول، في هذا السـياق، إن سـيكولوجيا المعقول تمثّل بحثًا في تطوير قوى المواطنين الأخلاقية، بحيث يقبلون إلزامات السـلطة العادلة بقناعة منهم، أي بحثًا في المبـادئ والقوانين المعززة لـروح المواطنة وقيمها السياسـية، فهي مبحث فلسـفي سياسـي متميز عن علم النفس على الرغم من صلته القوية به، وعن الفلسـفة الأخلاقية على الرغم من تأسيسه عليها، فهي ترتبط بهما وفق ما يجعلها قادرة على تحقيق استقرار مبادئ العدالة بصورة مستدامة قارّة، وبعبارة رولز: إنها «مستقاة من المفهوم السياسي للعدالة بوصفها إنصافًا و... غير منبثقة من البحث في الطبيعة الإنسانية، وإنما من إطار المفاهيم والمبادئ المعبرة عن مفهوم سياسي للشـخص والمواطنة الأمثل»[8]. لكن الطبيعة الإنسانية، بميولها الفطرية، ليست كافية بمفردها لإنضاج الاتجاهات السياسية والأخلاقية، وهو ما من شأن التربية وفق سـيكولوجيا المعقول ضمانه من أجل بلوغ مثال المواطنة في إطارها الاجتماعي السياسـي. بناء عليه، فإن المقاربـة التي تعبّر عنها هذه السيكولوجيا ترمي، في سـياق خدمة أهداف العدالة واستقرار مبادئها وضمان سـلوك المواطنين وفقًا لها، إلى تربية الحس بها وتعزيزه، الأمر الذي يمر عند رولز بأطوار ثلاثة، يمكننا تقديمها كالتالي:

1 - **الطور السـلطوي الوالدي**[9]: ما يراد تأكيده هنا يتمثل في عدم وجود

= جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسـات فلسـفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتـاب، 2011)، ص 553-591. وعلـى الرغم من زعم رولـز أنه يأتي بجديد في «سـيكولوجية المعقول»، إلا أن جهده يصب في علم النفس السياسي الذي تعد التنشئة السياسية والتربية على المواطنة من موضوعاته. انظر: المرجع في علم النفس السياسـي، تحرير دافيد أو. سـيرز، ليوني هادي وروبرت جيرفيس، ترجمة ربيع وهبة، مشـيرة الجزيري ومحمد الرخاوي، مراجعـة وتقديم قدري حفني، 2 ج، المشـروع القومي للترجمة؛ 1484 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ج 1، ص 45 و139، ج 2، ص 1063. وعمومـًا فإن المرجع الذي عاد إليه البحث لا يقف عنـد رولز بوصفه أحد المهمين في هذا الحقل، من دون تجاهله كلية، فقد ورد ذكره في بعض المواضع. انظر: المرجع في علم النفس، ج 1، ص 336، الهامش 113، ج 2، ص 1282.

(8) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 86-87.

(9) يسـميه رولز «أخلاقيات السـلطة» ويناقشـه في: رولز، نظرية في العدالة، ص 553-558، إذ يكون الطفل غير مؤهل لتقدير شـرعية إلزامات والديه. وبافتراض الأسرة إحدى مؤسسات المجتمع حسـن التنظيم، علينا الوثوق بأهلية تنشـئة الوالدين ومعقوليتها، فهما الأحرص على مصالح أولادهما. =

ميل فطري إلى الرضوخ لسلطة أحد ابتداء بالوالدين. وبناء عليه، لا بد من طرح السؤال التالي: ما الســبيل إلى التدرج في جعل المواطن الذي لا يميل بفطرته إلى الخضوع للسلطة الوالدية مستعدًا لقبول سلطة المتحدات الاجتماعية، وبعد ذلك أو بالتحايث قبول السلطة السياسية؟ وهذا ما يقاربه رولز عبر الانطلاق من المشــاعر الأخلاقية التي يأتي في مقدمتها الشعور بالذنب[10]، لأن غيابه يمثّل، عند خــرق القواعد، دليلًا على خلل يعتري التربية الأســرية في المحبة والثقة، إذ يكون البديل منــه متمثلًا في الخوف من العقــاب[11] الذي لا يخدم أهداف العدالة في التربية على المواطنة.

2 - طور المتّحد الاجتماعي التشــاركي[12]: تنشــأ، في هذا الطور، القيم ذات الصلــة بدور الفرد المرتبــط بمركزه في المتحــدات الاجتماعية، وهو ما يقتضي تنمية قدرات أساســية لتحقيق التشــارك كالخروج مــن حالة التمركز حول الذات والانفتاح على أنماط تفكير الآخرين وســلوكهم في إطار التعاون. فالشــعور بالذنب يمتد إلى هذا الطور ويظل تعبيرًا عن نجاح المنهج في جعل الدوافع ذاتية نابعة من الحس بالواجب والمسؤولية، لا خوفًا من عقاب أو طمعًا في ثواب، فشــعور الثقة المتبادلة والشــعور بالذنب في المتحدات الاجتماعية

= فالطفل يتصرف وفقًا للميول الجبليّة، وأهمها الرغبات الذاتيــة العقلانية. انظر: رولز، نظرية في العدالة، ص 554. وهذا يجعله متعلقًا بوالديه على الرغم من أنه لا يبرر إكراهاتهما، ولا يستطيع الاستغناء عنهما. فالشعور بالذنب أهم المشاعر الأخلاقية، فلسان حال الطفل يقول: لا عدل في تقصيري بحق والداي.

(10) للتوســع: رولز، نظرية في العدالة، ص 572-579. من الجدير بالذكر أن سميث أول من تحدث عنها في كتابه نظرية المشــاعر الأخلاقية: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by Sálvio Marcelo Soares (Sao Paulo: MetaLibri, 2006), pp. 19-20, 33, 61, 70-75, 88, 90-104, 142, 171 and 194-205.

(11) انظر: نظرية في العدالة، ص 553-558.

(12) يدعوه رولز «أخلاقيات الرابطة» ويناقشه في: رولز، نظرية في العدالة، ص 558-572. إذ يؤكد أن الفرد يكتسب هنا معايير ما يجب أن يكون (طالب، مؤمن، مثالي) ويشترك مع أقرانه في أهداف المتحد. وبما أن الفرد منخرط في أكثر من متحد في آن واحد، لا بد من اكتســاب قيم جامعة، إذ تتبدى الرغبة في العمل وفق الواجب، والثقة التي تتعزز في بيئة عادلة تشــاركية يشعر فيها بالذنب عندما يقصّر في واجباته إزاء تأدية أقرانه لها، وإن من يفتقر لذلــك لا يبالي بخيبة الرجاء لخرقه الثقة التي عولوا على احترامه لها. (ما يرد في المتن تكثيف لما ورد في: نظرية في العدالة، ص 558-572).

يتبديان في الإقرار بخطأ خرق القيم التعاونية التشاركية وفي الحرص على رفع الظلم المتمثل في الضرر الذي يلحق بالآخرين.

3 - طور القيم السياسية[13]: يفترض عند بلوغ هذا الطور أن يصل الفرد إلى درجة الاعتقاد الراسخ بمبادئ العدالة، فيكون حريصًا عليها بوصفه مواطنًا أخلاقيًا قادرًا على التفكير والسلوك بصورة عقلانية ومعقولة، بمعنى أنه مواطن مثالي وفق ما تتطلبه مبادئ العدالة في مجتمعه السياسي. وما لا شك فيه أن نشوء مشاعر الثقة المتبادلة وتعزيزها في إطار التعاون داخل المؤسسات لا يتحقق إلا إذا شعر الجميع بالإنصاف والعدالة عند توزيع المنافع والأعباء، الأمر الذي يمتد إلى حسٍّ عام بهما، حتى يغدو عاملًا حاسمًا في الحفاظ على استقرار المجتمع وعلاقات التضامن فيه، إذ يشعر المواطنون بالذنب عند إخلالهم بمقتضيات العدالة والإنصاف، لأنها كذلك، أي عادلة ومنصفة. بناء عليه، فإن ما يميز الفرد (المواطن) العقلاني والمعقول في هذا الطور يتمثل في القدرة على ضبط أنانيته لمصلحة الغيرية والتضامن مع أقرانه في المجتمع بالإضافة إلى قدرته على إدراك العلاقات بين المعايير والمثل والمبادئ التي تشكلت في أطوار نموه وتنظيمها وفقًا لمفهوم جامع عام يتمثل في المواطنة

(13) يدعوه «أخلاقيات المبادئ» في: رولز، نظرية في العدالة، ص 564-572. إن ما ترمي إليه التربية القائمة على سيكولوجيا المعقول يتمثل في: 1) تمكين حيازة القوتين الأخلاقيتين، للقيام عند الشعور بأن مؤسسات البنية الأساسية عادلة، بالواجبات شرط قيام الآخرين بها. 2) الثقة والموثوقية اللتان تتعززان بنجاح التعاون المنصف واستدامته مع نجاح المؤسسات في تأمين «المصالح الأساسية [الحقوق والحريات]». 3) تعميق وعي المواطنين بالوقائع المميزة للمجتمع الديمقراطي وهي: أ) «التعددية المعقولة» التي لا مجال لإلغائها إلا بالقمع الذي لا يستقيم والديمقراطية. ب) «أعباء.. الحكم» التي على الجميع تحمل نتائجها (نوقشت في «التفكير باستحضار مصادر التسويغ الممكنة - الإجماع المتشابك» في الفصل الخامس من هذا الكتاب). ج) «الندرة المعتدلة» (نوقشت في «ظروف العدالة» في الفصل السادس من هذا الكتاب). د) «إمكانيات عديدة للكسب من التعاون الاجتماعي» (رولز، العدالة كإنصاف، ص 389-391). تصرف الباحث هنا في ما ورد بشأن «سيكولوجيا أخلاقية معقولة»، فثمة تكرار وتأكيد غير ضروريين، وربما من المفيد هنا مراجعة «مبادئ سيكولوجية الأخلاق» في: رولز، نظرية في العدالة، ص 584-591. (ما يرد في المتن تكثيف لما احتاج الباحث إليه في خدمة فكرته).

السياســية داخل مجتمع محكوم بدستور مؤسَّــس على مبادئ عادلة. يتمثل ما يراد تأكيده في وعي المواطنين في ضرورة تحقيق الإجماع بشأن مبادئ العدالة، بصفتها مفهومًا سياســيًا مثاليًا، لأن من شــأن ذلك الإجماع بما يمثّله من حق ضامن للخير السياســي، وبما فيه خير لهم، ولا سيما في ما يحققه من استقرار راسخ مستدام بوسائل ليبرالية سياسية (ديمقراطية)، إلى جانب ضمانه الحقوق والحريات الأساسية والفرص، والحد من التفاوت، ما يوجب العودة مرة أخرى إلى مفهوم الإجماع المتشابك، لأن أهميته حاسمة في إكمال مسعى البحث في الاستقرار الديمقراطي وفق الطرح الذي تمثله العدالة بوصفها إنصافًا التي قدمها صاحبها على أنها غير مفرطة في كونها يوتوبيا، أي واقعية ممكنة التحقق[14].

ثانيًا: استقرار العدالة بالإجماع واستقرار المجتمع بالعدالة[15]

يقرّ رولز، في هذا الســياق، بأن فكرة المجتمع الليبرالي السياسي حسن التنظيم بدت غير واقعية في كتاب **نظرية في العدالة**[16]، فمن ناحية نجد أن جميع المواطنين يؤيدون مبادئ العدالة على أســاس ما يطلق عليه «العقيدة الشاملة» التي تعبّر عن غاياتهم الأخلاقية والدينية والفلسفية وتشمل «ما له قيمة في حياة الإنســان... من صداقة وعلاقات أســرية وجماعاتية»[17]، ويشتركون من ناحية أخرى في غاية عامة متمثلة في «العدالة السياســية» التي تشكل «أعلى أهداف المواطنين الأساســية... التي يعبّرون [بها] عن نوع الشخص الذي يريدون أن

(14) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 373.

(15) لا بد من التذكير هنا بأن المجتمع السياســي حسن التنظيم الذي يرجى استقرار العدالة فيه، ومن ثم استقراره بها، يمثل مجتمعًا «يقبل أي فرد فيه، ويعلم أن الجميع يقبلون المبادئ نفسها للعدالة». ومن المعروف للجميع أن بنيته الأساسية... متوافقة مع ما يلبي هذه المبادئ. و«لدى مواطنيها حس قوي بالعدالة، بحيث يتوافقون عمومًا مع مؤسسات المجتمع الأساسية»: Rawls, *Political Liberalism*, p. 35.
انظر أيضًا المعنى عينه في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 394.

(16) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. xvi.

(17) Rawls, *Political Liberalism*, p. 13.

يكونونه»، أي إنهم يعبرون بها عن هويتهم بوصفهم مواطنين[18]. ولحل هذه المشكلة يدخل رولز تغييرات مهمة في كتابيه **الليبرالية السياسية** و**العدالة إنصافًا: إعادة صياغة**، إذ ينتقل من تصور شامل للعدالة إلى رؤية ليبرالية سياسية عُبّر عنها باجتراح فكرة الإجماع المتشابك بين المفهوم السياسي القائم بذاته والمذاهب الشاملة المعقولة، وذلك لجعل نظريته قابلة للنفاذ والتطبيق في الحياة الواقعية بصورة مستدامة محققة للاستقرار الاجتماعي السياسي تحقيقًا ليبراليًا مسوغًا في عقل المواطنين العام، فهذا الاستقرار يمثّل الخير المشترك لجميع المواطنين، لأنه يأتي بوصفه نتيجة استقرار العدالة التي يحصلون، في ظل المجتمع المحكوم بها، على حقوقهم وحرياتهم الأساسية والمساواة المنصفة في الفرص[19]، بالإضافة إلى قدر جيد من المساواة الاقتصادية الاجتماعية وفق مبدأ الفرق كما رأينا، وهو ما يبدو غير ممكن التحقق إلا بالعمل على المستوى السياسي الذي يعني «إقامة مؤسسات [بنية أساسية] ديمقراطية عادلة والحفاظ عليها... وإصلاحها التدريجي عبر الأجيال»، لأن في ذلك «خير اجتماعي عظيم»[20].

شكّلت مسألة إمكان تحقيق العدالة في الواقع محور اهتمام رولز في كتاب **الليبرالية السياسية**، إذ يشير إلى ذلك في سياق تقسيم نظريته إلى مرحلتين، الأولى تمثل الجانب المعياري، لأنها «تعطي مبادئ العدالة التي تحدد الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين ومتى تكون مؤسسات المجتمع الأساسية عادلة»[21]. أما في الثانية فيجري تناول الجانب العملي المتعلق بالسؤال الذي طرحه كالتالي: «كيف يمكن لمجتمع العدالة إنصافًا الديمقراطي حسن التنظيم أن يؤسس ويحافظ على الوحدة والاستقرار... [في ظل واقع] التعددية

---

(18) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 395. ينسب رولز تأكيد هذا المعنى (الهوية) إلى آمي غوتمان في مقالتها: «الانتقادات الجماعاتية لليبرالية» (رولز، ص 395، الهامش 20). Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 308-322.

(19) انظر: رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 397.

(20) رولز، **العدالة كإنصاف**، ص 397.

(21) Rawls, *Political Liberalism*, p. 133.

المعقولة؟»[22]، مجيبًا عنه بالقول «إن استقرار المجتمع الديمقراطي يتطلب مفهومًا سياسيًا [للعدالة] يمكن أن يكون محط تركيز الإجماع المتشابك من قبل المذاهب [الشاملة] المعقولة التي يمكن أن تدعم النظام الدستوري»[23]، الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا إذا تربى المواطنون في مجتمع عادل منظم تنظيمًا حسنًا وفق سيكولوجيا المعقول التي تفضي إلى اكتساب القوتين الأخلاقيتين المتمثلتين في العقلانية والمعقولية[24]، بمعنى الحسّ بالعدالة وإدراك الخير اللذين يترجمان عمليًا إلى الالتزام بمبادئها والعمل بمتطلباتها بعد تسويغها. فللقوتين الأخلاقيتين اللتين يتميز بهما مواطنو المجتمع السياسي حسن التنظيم المحكوم بمبادئ العدالة دور أساس في قدرتهم على التسويغ بالإجماع (المتشابك) الذي يعني تحققه استقرار العدالة واستقرار المجتمع بها، بوصف ذلك خيرًا مشتركًا يُجمع المواطنون على أهمية ضمانه. هكذا، فإن الخير الكامن في ممارستهما «ضمن مؤسسات حرية سياسية وحرية ضمير... مدعومة وباقية بفضل الأسس الاجتماعية لاحترام الذات... ينتمي إلى الخير السياسي.. وليس [إلى] عقيدة شمولية»[25]، لها خيرها وغاياتها الخاصة بها، على الرغم من إمكان تقاطع تسويغ مبادئ العدالة ودعمها من داخلها مع التسويغ الليبرالي السياسي الأكمل لها بذاتها عبر الإجماع المتشابك، أي بصفتها مبادئ عدالة سياسية تنتمي إلى مفهوم سياسي عام جامع[26]. عمومًا، يتمثل ما يراد تأكيده في نهاية المطاف في انتماء العدالة بوصفها إنصافًا إلى المفهوم السياسي باعتبار أنه قادر على ضمان الاستقرار الديمقراطي (غير الإكراهي) عبر حصوله بذاته على إجماع المواطنين (المتشابك) في ظل واقع الاختلافات التي تميز عقائدهم الشاملة، فالمواطنون حاملو صفتي العقلانية والمعقولية قادرون على إدراك الخير الكامن في الاستقرار الذي تؤمّنه البنية الأساسية العادلة، ذلك أن خيرهم

---

(22) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 133-134.

(23) Rawls, *Political Liberalism*, p. 65.

(24) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 396.

(25) رولز، العدالة كإنصاف، ص 396.

(26) ما جاء أعلاه تكثيف للأفكار الواردة في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 397-400.

السياسي المتمثل في الاستقرار يرتبط بالعدل، بما هو تجلٍ من تجليات الحق، في وعيهم العقلاني المقيد بمعاييـــر المعقولية، فهم «يتحركون بدواعي خيرهم ليقوموا بمــا تقتضيه العدالة، وفي عــداد هذه الدواعي [يأتــي] خير المجتمع السياسي ذاته»[27].

ثالثًا: نقد الاستقرار بالإجماع المتشابك

يترك حصر الإجماع المتشــابك بالمفهوم السياسي للعدالة الباب مفتوحًا لنقد القضايا غير السياســية، ولا سيما أن منطق الطرح الرولزي يفيد بأنه ليكون المرء ليبراليًا سياســيًا، لا يلزمه أن يتميز بمجموعة قيــم بعينها، ليبرالية أكانت أم غيــر ليبرالية، حتــى يحكم على الحياة غير السياســية للآخريــن. فالالتزام الوحيد الضروري يتمثل في الالتزام بتصور سياســي للعدالة فحسب[28]، على الرغم من تأكيده أن «المواطنين مســتعدون للفعل بمقتضى [العدالة السياسية] على أســس أخلاقية»[29]. فضلًا عن ذلك فإن المفهوم السياسي للعدالة، وهو ما يمثّل محور الإجماع المتشــابك بشأن قضايا سياسية بحت أطلق عليها رولز «**الأساسيات الدستورية**»[30] وحُدّدت في سياق الحديث عن التسويغ العام[31]، يظل عامًا بصورة تبقيه عرضة للتناول بطرائق شتى. فمن أجل تحقيق سياسات واقعية اســتنادًا إلى مفهوم سياســي ما، لا بد من توضيح مــا يترتب عليه من حالات وظروف، ولا سيما أن المذاهب الشــاملة المختلفة قد تأتي بتأويلات متنازعة في ما بينها، وربما مع المفهوم السياسي ذاته، إلا أنه (رولز) لا يعدّ ذلك مشكلة مخلّة بطرحه، لأن ما يقدمه هو في منزلة أفكار عما يمكننا أن نتوقع من

---

(27) انظــر المعنى مفصلًا وتوظيف النــص المقتبس (بين معقوفتين مســوّدًا كما هو الحال في البحث كله) في: رولز، العدالة كإنصاف، ص 399-400.

(28) وردت الفكرة في «الليبرالية المذهبية والليبرالية السياســية» فــي الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(29) Rawls, *Political Liberalism*, p. 168.

(30) Rawls, *Political Liberalism*, p. 228.

(31) في «التفكير بما يعبّر عن الإرادة العامة: التســويغ في العقل العام» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الآخرين الاتفاق عليه، لا ما يوافقون عليه فعلًا، فهي أفكار تأسيسية لقاعدة التفكير السياسي الليبرالي. وبناء عليه، هي تمثل نطاق الاختلاف الديمقراطي بشأن المسائل السياسية الجوهرية، وليس بشأن جميع المسائل، إذ عندما ينخرط المواطنون في نقاشات التسويغ العام، لا يقدمون اعتقاداتهم المذهبية الشاملة بوصفها كلًا متكاملًا، وإنما ما يدعم المفهوم السياسي فحسب. لذا، يجب طرح النقاشات غير العامة الآتية من مذاهب شاملة محددة جانبًا، فهي مما لا يُتوقع من الآخرين الاتفاق عليه[32]. ولكن إخراج ما لا يخص العدالة السياسية، في المذاهب الشاملة، لا يحسم إمكان الإجماع المتشابك بشأن المفهوم السياسي ذي الصلة من دون غيره، ولا سيما أن رولز يكتفي بالقول إن «المسائل الدستورية الأساسية حول الحقوق السياسية والحريات، [قد تكون] مدرجة... في دستور مكتوب... [أما] العدالة [إنصافًا] فتتصل ببنية المجتمع الأساسية التي من شأنها الاهتمام بالعدالة الاجتماعية الاقتصادية، وغيرها من الأمور التي لا يغطيها الدستور»[33]، الأمر الذي يفتقر إلى تحديد جامع مانع لما يمكن إدراجه وإخراجه عند النقاش التسويغي العام، كما أنه (أي رولز) يضرب، في هذا السياق، مثالًا يُعتقد أن من شأنه توضيح فكرته بشأن معيار ما يمكن عدّه موضوعًا للتسويغ من عدمه، وهو حول دور الدين في الحياة العامة، إذ من شأن ذلك تقديم «فكرة التسويغ العام لا [بوصفه] رؤية حول... سياسات محددة، بل [بوصفه] رؤية حول نوع الأسباب التي يسند المواطنون إليها حججهم... في صياغة التبريرات السياسية لبعضهم البعض [بعضهم لبعض]»، وفي المثال الذي بين أيدينا يكون السؤال عن المبادئ التي تدعم الفصل بين الدين والدولة على درجة كبيرة من الأهمية، إذ لا يشكل الأمر موضوعًا مشروعًا للنقاش التسويغي العام إلا بقدر ما يتعلق بالحقوق والحريات الأساسية، مثل حق المواطنين في أن يكونوا أحرارًا ومتساوين عندما يختارون بأنفسهم وجهات نظرهم الدينية الخاصة المعقولة[34].

---

(32) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 127.

(33) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, no. 3 (Summer 1997), p. 767 (n7).

(34) Rawls, «The Idea,» p. 795.

على الرغم مما سبق، على طرح رولز (في مسألة الاستقرار الاجتماعي السياسي بالعدالة واستقرار العدالة عبر التسويغ في العقل العام للمواطنين، وإمكان جمع ذلك مع التسويغ من داخل الاعتقادات الشاملة وفق ما سمّاه الإجماع المتشابك)، الإجابة عن تساؤلات كثيرة نجملها في: كيف يمكن أن يتمايز المجالان السياسي وغير السياسي كل التمايز دائمًا؟ وإذا كانا غير متمايزين تمامًا، فما الحدود التي تفصل بينهما، ولا سيما أن الحريات والحقوق السياسية لا أهمية لها عنده بذاتها، وإنما بما لها من قدرة على ضمان الحريات والحقوق الإنسانية الأساسية[35]؟ وإلى أي مدى يمكن أن يكون التصور السياسي للعدالة قائمًا بذاته، ولا سيما أن رولز نفسه يؤكد في مبدئه الأول الحقوق والحريات السياسية في سياق الحريات والحقوق غير السياسية الأساسية الأخرى؟ ولماذا علينا توقع أن الذين يعتنقون عقائد شاملة يُجمعون على المفهوم الليبرالي السياسي للعدالة بذاته في حال تعارضه معها؟ وهل يكفي التعويل على القوتين الأخلاقيتين، وبالتالي على الحس بقيمة العدالة لتحقيق ذلك؟ وما هامش تدخل الدولة وأجهزتها الإكراهية لفرض العمل وفق متطلبات العدالة قبل التربية على المواطنة والحس بالعدالة وفي أثنائها؟ ألا يُخشى من إفساد هذه التربية والإخلال بتوازن وتدرج أطوارها بفعل تزامن الشعور بالذنب بصفته شعورًا أخلاقيًا ضروريًا في التعبير عن التضامن والأخوّة المجتمعية مع الشعور بالخوف من عقاب السلطة السياسية أم أنه علينا افتراض وجود المجتمع حسن التنظيم بمواطنين عقلانيين متربين على المواطنة والحس بالعدالة، بوصف ذلك شيئًا معطى سلفًا؟ ومن ثم أيهما أسبق تصوريًا على الثاني، المجتمع حسن التنظيم أم مبادئ العدالة التي ينظم بها تنظيمًا حسنًا ويربي أفراده بما يفي بمتطلباتها؟ وفي حال كانت العدالة التي يفترض أن المجتمع حسن التنظيم، بوصفه مجتمعًا يجب أن يكون قد ربّى أفراده على

---

(35) تم توضيح الفكرة في «بين الجمهوري والمدني: أولوية الإنساني الأساسي على السياسي» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

الحس بها، تمثّل مفهومًا قيميًا حدسـيًا عامًا[36] مبنيًا على قيم التضامن والتبادل والأخوة المجتمعية، لا بالمعنى السياسـي المتعاقد عليه في الوضع الأصلي، فما الذي يجعل المواطنين يطابقون بين المفهومين والإجماع على السياسـي؟ من الوارد مثلًا أن يوافق البعض على قيمـة العدالة، من حيث المبدأ، من دون أن يوافقوا على معناها الخـاص الذي يمثله مبدآ العدالـة بوصفها إنصافًا؟ أم إنهم يبنون تأييدهم وتسـويغهم للثاني على الحس بالأول؟ قد يجيب رولز هنا بنعم للأسباب التي قدّمها عند برهنة نجاعة مبادئ العدالة السياسية إزاء البدائل المنافسة الأخرى في شـروط الوضع الأصلي؟ لكننا نستطيع القول: إن شروط الوضع الأصلي افتراضيـة ومثالية جدًا في القيود التـي تضعها على العقلانية، وبالتالي علـى المصالح والغايـات الخاصة، الأمر الـذي لا يتوافر في الواقع الفعلي، حيث يتم الحديث عن إمكان تحقق الإجماع المتشـابك المفضي إلى الاستقرار والاسـتدامة. بناء عليه، فإن سؤال الاستقرار الليبرالي السياسي الذي يمثله التسويغ بالإجماع المتشـابك يظل مفتوحًا ويحتاج إلى إجابة كافية بعيدًا عن السـياق الافتراضي المثالي الذي يمثله الوضع الأصلي ومن قبله المجتمع المستهدف بالعدالة كما يجب أن يكون، أو المجتمع الديمقراطي المثالي حسن التنظيم.

---

(36) انظر إشـارة رولز إلى دور القيم الحدسـية السـائدة داخـل الثقافة السياسـية للمجتمع الديمقراطي: رولز، العدالة كإنصاف، ص 92-93.

الفصل العاشر

النظام الليبرالي العادل بوصفه يوتوبيا واقعية، لا أيديولوجيا مضللة ديمقراطية الملكية المقيّدة بالقانون(*)

يقدم رولز، في سياق نظريته، رؤيته لما يجب أن يكون عليه النظام الليبرالي الذي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية، فسمّاه نظام «ديمقراطية الملكية المقيدة بالقانون» (Property-Owning Democracy)[1] التي من شأنها تجاوز

(*) هذا الفصل في جزئه الأكبر تعديل وتكييف لمقالة أعدها الباحث بعنوان «يوتوبيا النظام العادل في فلسفة رولز السياسية»، وتم تحكيمه من طرف مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، فحصل على موافقة النشر فيها بتاريخ 10/ 12/ 2012 ورقم 2325/ ص.

(1) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 293. يترجم حاج اسماعيل العبارة «Property-Owning Democracy» إلى (ديمقراطية ملكية الملكية) كما ترجمتها الطويل إلى (ديمقراطية امتلاك الملكية). انظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 5 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 15، وهذا لا يعبر بدقة عن رؤية رولز للاستحقاق والتوقعات، فما أراد التعبير عنه أقل من الملكية وأكثر من الحيازة، لذا يفضل الباحث ترجمة Owning إلى الملكية المقيدة بالقانون، أي ما يصير حقًا بالدستور، بمعنى أقل إطلاقًا من Property. (انظر: <http://www.eastlaws.com> الثقافة القانونية/ المصطلحات القانونية/ Owning)، حيث تأتي الأولى بمعنى الاقتناء وفق محدد قانوني (الفعل Own يرد بمعنى الامتلاك قانونيًا Legally، انظر: مادة (Own v) في: L. B. Curzon and P. H. Richards, *The Longman Dictionary of Law*, 7th ed. (United Kingdom: Pearson Education Ltd, 2007). =

مشـــكلات وتناقضات الأنظمة الليبرالية القائمة الآخذة بأحد نموذجي الرعاية والليبرالية الجديدة، ولا ســـيما أنها قاصرة عن بلوغ قدر من المســـاواة، الأمر الذي يجعل الحقوق والحريات الأساســـية صورية بلا معنى، كما يشـــي واقع الحـــال فيها. فما يقدمه رولز يعـــدّ طرحًا مثاليًا أو يوتوبيا كاشـــفة للزيف الذي تنطوي عليه أيديولوجيا النظـــم القائمة، والذي يكمن فـــي التمويه على علاقة التحقق بين الحريات التي تدّعي (النظم) تأكيدها والمساواة التي تغفل أهميتها. هكذا تُعدّ اليوتوبيا المطروحة واقعية، لأنها تعمق فهم العلاقة الفعلية بين قيمتي الحرية والمســـاواة، إلى جانب الإمكان الواقعي لتحققها، الأمر الذي تشـــتغل على تأكيده بالرقابة الحقيقية للدستور العادل على التشريع، لضمان عدم انتهاك أي من الحريـــات والحقوق الأساســـية، وبالتوفيق بيـــن التوجهين الاجتماعي والليبرالي، وخاصة في مشكلتي الملكية وإعادة توزيع الثروة.

أولًا: العدالة إنصافًا بوصفها يوتوبيا كاشفة للزيف الأيديولوجي القائم

يتجلى المعنى المراد باليوتوبيا الواقعية التـــي يمثلها الطرح الرولزي في مستويات ثلاثة، كالتالي: الأول، مســـتوى الوصف المثالي الافتراضي للوضع الأصلـــي غير الحـــادث فعليًا في مـــكان وزمـــان معينين[2]، فهـــو وصف لما

= فالأولى تقتضي القدرة على التصرف من باب الأهلية والتوقع المكتســـبين من الدســـتور العادل، وكل ما قبل ذلك لا اســـتحقاق (أخلاقيًا) فيه، لأنه مـــوزع اعتباطيًا. إن العدالة بوصفها إنصافًا تســـمح بالملكية الخاصة وتبقيها في حيازة أصحابها، مع مطالبتهم بنصيـــب اجتماعي عبر الضرائب والتوظيف في العمل التعاوني، بحيث ينتفعون بها مع شـــركائهم في المواطنة، ولا سيما الأقل حظًا وانتفاعًا. وهنا يأتي دور العدالة السياسية التي تنظر إلى المواطنين، بصفتهم كذلك، وبما يتجاوز التفاوت القبْلي. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 162، 194-199 و201-204.

أخيرًا، يمكن القبـــول بالترجمة إلى (ديمقراطيـــة امتلاك الملكية) من باب أنهـــا تعبر عن امتلاك الملكية، لا العكس، بمعنى أن المواطن في مجتمع العدالة السياســـية ليس مستلبًا للثروة، فكرامته كامنة في ذاته المقدمـــة على حيازاته، بما يتفق والتأســـيس الواجبي للنظرية، لكن الترجمـــة الأولى التي دافع الباحث عنها تبدو أقرب إلى التعبير عن تجاوز النظام الرولزي للمســـتوى التأسيســـي الأخلاقي باتجاه التنظير لنظام سياسي، تعبر عنه المفردة «ديمقراطية»، واقتصادي تعبر عنه العبارة «الملكية المقيدة».

(2) المعنـــى اللفظي الأصلـــي لليوتوبيا هـــو اللامكان كما ظهـــرت أول مرة عنـــد توماس مور (1478-1535)، لكنها باتت تحتمل معاني اصطلاحية عدة، منها ما يندرج الاستخدام الرولزي ضمنها، وهو التنظير الفلسفي السياسي حول صورة النظام المؤسسي النموذجي أو حول المثل الأعلى للمجتمع =

يجب أن يكون عليه منهج التفكير بشــأن قضايا العدالــة بصورة مثالية، فالناس على الرغم من ميلهم عــادة إلى التفكير بعقلانية لتحقيــق خيرهم ومصالحهم الأنانيــة، إلا أن معايير المعقولية لا تغيب عنهم كليــة، أكان ذلك بدافع الحس الأخلاقي الغيري أم تجنبًـا للجزاءات التي تفرضها مؤسســات المجتمع عند خرق القوانين. أما الثاني فهو مصدر انتقاء مبادئ العدالة والبدائل المنافسة لها، فهو الكائن والسائد في الثقافة والتقاليد الليبرالية نصًا في الدساتير مثلًا، وعملًا (في السياســات والخطط مثلًا، أي من الواقع الاجتماعي السياسي الاقتصادي الليبرالي المعاصر عبر اكتشــاف القيم والمثل الكامنة فيه، ولا سيما قيم ومثل الحرية والمســاواة وعلاقتهما الضرورية التي من شــأن إدراكها تعميق الوعي بضرورة الاشتغال على تحقيقهما معًا، وإلا فإن أحدهما أو كليهما يغدو صوريًا وبلا معنى. وأما الثالث فالإمكان الواقعي لحصول التســويغ واكتساب الشرعية الليبراليــة السياســية (الديمقراطية) الكاملة فــي العقل العــام للمواطنين عبر الإجماع المتشــابك على مبدأي العدالة اللذين تعاقــد عليهما افتراضيًا أطراف الوضع الأصلي[3].

الحق أن اليوتوبيا التي يقدمها رولز، بأنهــا واقعية، تحقق بهذا المعنى ما رأى كارل مانهايم فيه يوتوبيا نسبية «تحطم قيود النظام القائم وتفجر حدوده»، الأمر الــذي يميزها عن الأيديولوجيــات التي تمثل وعيًــا مخادعًا يعمل على «إخفاء حقيقة.. الواقــع» وتزييفه[4]. بناء عليه، فإن الخطــاب المنادي بالحرية

= الأفضل الذي تكون فيه الحريات ليست «كلمة مجردة»، أي بلا معنى. انظر: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلــة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو الســعود، مراجعــة عبد الغفار مكاوي، عالــم المعرفة؛ 225 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997)، ص 9-10 و26-27.

(3) يقدم رولز شــروطًا لا بد من تحققهــا في يوتوبيــا «العدالة إنصافًا» لتكــون واقعية، تصب جميعها بالإضافة إلــى ما ورد أعلاه عن واقعية الجزء المتعلق بالوضــع الأصلي، في المعنى عينه الذي جرى تكشيفه في المســتويين الثاني والثالث. للتوسع، انظر: جون رولز، قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007)، ص 31-36.

(4) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوســيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني (الكويت: شــركة المكتبات الكويتية، 1980)، ص 257. وللتوســع في مشكلة الصور الزائفة للوعي الأيديولوجي، انظر: مانهايم، ص 160-163.

المطلقة وعدم التدخل من دون أي اكتراث بمشكلات التفاوت، كما في الأنظمة الاجتماعية السياسية الاقتصادية الآخذة بمبدأ «دعه يعمل» الذي تمثله الليبرالية الجديدة بصورة جذرية، يعدّ خطابًا أيديولوجيًا يعمل على إخفاء حقيقة أن الحرية ذاتها تغدو بالنسبة إلى الفقراء بلا معنى -فضلًا عن كونهما (الحرية المطلقة وعدم التدخل) سببين رئيسين في ازدياد حدة التفاوت- الأمر الذي ينطبق بدرجة أقل على الخطاب الذي تمثله الأنظمة الرعائية، لأنها تضمن الحد الأدنى من الحقوق والحريات. كما أن الخطاب المنادي بالمساواة المطلقة، كما في الأنظمة الآخذة بالأيديولوجيا الاشتراكية الراديكالية يضمر حقيقة أن ذلك لا يمكن تحقيقه فعليًا إلا بالتدخل والسلب الكاملين للحرية، الأمر الذي - وإن حصل - يظل غير قادر على تحقيق أهدافه، لأن مطلب المساواة المطلقة يظل مطلبًا طوباويًا يعمل بعكس طبيعة المجتمعات البشرية والإمكانات الكامنة فيها.

إن النظام المؤسس على نظرية يوتوبيّة واقعية نسبية، وفق مانهايم وكما سنرى في «ديمقراطية الملكية المقيدة بالقانون»، يتمثل في النظام ممكن التحقق بصورة ملموسة، فهو ما يتم «تمييزه... بواسطة البنية الاقتصادية والسياسية الخاصة التي تشكل قاعدة خاصة له»[5]. هكذا، فإن المقياس في جعل اليوتوبيا مفهومًا دائم الضرورة للمجتمعات الإنسانية وبعيدًا عن المعنى الخيالي الذي «يحط من قدره»، وفق تعبير رولز[6]، هو مقياس «القابلية للتحقق»[7]، لا ما تعمل الأيديولوجيا الممثلة للنظم القائمة على الحط من شأنه، ليس لأنه غير واقعي، وإنما لكشفه الزيف وغياب الشرعية السياسية اللذين تحاول إخفاءهما[8]. عمومًا، إن ما تشتغل عليه يوتوبيا العدالة بوصفها إنصافًا، وبالتالي

(5) مانهايم، ص 248.

(6) رولز، العدالة كإنصاف، ص 373.

(7) مانهايم، ص 257.

(8) عن سؤال الشرعية واليوتوبيا والأيديولوجيا، انظر: بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2002)، ص 258.

نظامها السياسي الاقتصادي المأمول أو ديمقراطية الملكية المقيدة، في مواجهة أيديولوجيا النظم الليبرالية القائمة، يتمثل في تحقيق الشرعية الليبرالية السياسية، مؤسسة **أولًا** على شرعية أخلاقية تنطلق من تأكيد جدارة الذات الإنسانية وكرامتها في ذاتها، وليس في لواحقها من ملكيات ومراكز (الخير)، وتأكيد العدالة (الحق)، بوصفها قيمة إنسانية أخلاقية عامة، من أجل الوصول **ثانيًا**، إلى العدالة الاجتماعية، بوصفها قيمة سياسية ناظمة لقضايا الاقتصاد وتوزيع الثروة، بما يحقق قدرًا من المساواة والتمكين الضروريين لجعل الحرية قيمة ذات معنى، الأمر الذي من شأن الوقوف على الخصائص السياسية والاقتصادية والاقتصادية السياسية لديمقراطية الملكية المقيدة، توضيح قدرته على تحقيقه وإبراز أوجه تميزه، مقارنة بالنظم الليبرالية القائمة.

ثانيًا: ديمقراطية الملكية المقيّدة بالقانون

تشكّل ديمقراطية الملكية المقيدة نظامًا متميزًا ومستقلًا، الأمر الذي يمكن فهمه من خلال خصائصها التي ترتبط، انسجامًا مع تقديم رولز لها واتفاقًا مع أسس العدالة بوصفها إنصافًا ومقاصدها عمومًا، بالبنية السياسية الدستورية وما تقتضيه من بنية تشريعية ضامنة للحريات والحقوق الأساسية **أولًا**، والبنية الاقتصادية وما تقتضيه في مجال الملكية وتوزيع الثروة، وما يضمن الحد من التفاوت ومقاربة المساواة **ثانيًا**، كالتالي:

1 - الخاصية السياسية: دستورية حقيقية نافذة لا صورية إجرائية

يميز رولز بين الديمقراطية الدستورية الحقيقية النافذة التي تمثلها ديمقراطية الملكية المقيدة، وبين الديمقراطية الصورية الإجرائية القائمة في كثير من الأنظمة، إذ يتجلى نفاذ الدستور في رقابته الدائمة لتأكيد المبادئ، مبادئ العدالة، المنشئة له. وأما ما يجب أن يكون عليه النظام الدستوري العادل فهو اتساقه مع حقوق وحريات أساسية ثابتة[9]، بخلاف واقع الديمقراطية الصورية

(9) رولز، العدالة كإنصاف، ص 309. يشير رولز هنا إلى أن الدستور مكتوبًا أكان أم غير =

«الإجرائية» التي لا وجود فيها لما يمنع المجالس الممثلة للأكثرية (البرلمانات) من تقييد أو إلغاء حريات وحقوق أساسية لجماعة معينة من المواطنين، وهو ما يؤكده الواقع التشريعي المتبع في كثير من الدول الديمقراطية الدستورية، ومنها الولايات المتحدة موطن رولز، وآية ذلك أنه على الرغم من وجود محاكم دستورية (المحكمة الاتحادية في الولايات المتحدة) مختصة بالنظر في دستورية القوانين والتشريعات، لأن الدستور يتميز بالسمو عليها، إلا أنها غير مخولة بإلغائها، فهي توضع بين يديها، بعد صدورها ونفاذها كحالات دفع خاصة، إذ كل ما تستطيع فعله يتمثل في تعطيل العمل بها، بخصوص الحالة المعروضة عليها، وفق صيغة رقابية تعرف بـ«رقابة امتناع» لا «إلغاء»[10]. لكن السؤال الذي على رولز التعامل معه، في هذا السياق، هو ما يمكننا تقديمه كالتالي: كيف يكون ذلك ممكنًا مع أنه يبدو متناقضًا مع تقليد ديمقراطي راسخ، يتمثل في الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، فضلًا عن أنه يثير مشكلات مرتبطة بالقدرة على الوفاء بمتطلبات سمو الدستور، وبالتالي سمو السلطة الرقابية الدستورية على التشريعية؟ في هذا السياق،

= مكتوب، يؤدي الغرض المطلوب في النظام الدستوري وهو الثبات والاستدامة. وكما هو معروف، إن الدستور مكتوب دائمًا إلا في حالة الدستور الإنكليزي. ويحسب الباحث أن رولز أراد بذلك تأكيد أنه عندما يتحدث عن المجتمع الديمقراطي وتقاليده وثقافته، فإنه يقصد بالدرجة الأولى النموذج الأميركي (في موطنه) والنموذج البريطاني الذي يشبهه كثيرًا في سياق الثقافة والتقليد الأنكلوسكسونيين.

(10) حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986)، ص 223-225، وانظر عمومًا: العاني: «سمو الدستور وأولويته،» في: الأنظمة السياسية، ص 215-232، ونسرين طلبة، «الرقابة على دستورية القوانين،» مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، السنة 27، العدد 1 (2011)، ص 495-502.

ملاحظة: في الديمقراطية الدستورية الإجرائية تستطيع أكثرية برلمانية، لأسباب استثنائية، سنّ تشريعات غير عادلة أو غير متوافقة مع الحقوق والحريات الأساسية، ولو كان الدستور ينص أو يوحي بخلاف ذلك. وهنا يعود رولز إلى الفقيه القانوني هارت في جعل المعايير والأسس التي تعتمد عليها شرعية البرلمانات في سن القوانين، موضع سؤال. انظر: H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, with a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994), pp. 79-123.

وما يؤكده رولز دائمًا هو أنه لا شرعية لشيء إلا بالدستور ومبادئه العادلة. انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 309، الهامش 15.

يمكننا القول: لا شـك في أن الرقابة والنفاذ الدسـتوريين ضروريان لاستمرار تحقيق العدالة بصورة مستدامة في جميع المستويات، لكن المشكلة تكمن في مقتضى ذلك؛ متمثلًا في القول بإعادة النظر في قدرة سلطات الرقابة الدستورية على منع وإلغاء التشريعات والقوانين ومراحل تدخلها إن لم تنسجم مع مبادئ العدالة[11]. أما السـؤال الأهم في هذا السـياق فهو: كيف يمكن تبرير خضوع السلطة التشـريعية الدائم للسـلطة المعبّرة عن الإرادة السياسـية التي يمثلها الدسـتور؟ إن في الإجابة عن هذا السـؤال ما يمثّل جوهـر المنهج التعاقدي الاجتماعي السياسي الذي توسـل به رولز على خطى التقليد الذي أرساه كل من لوك وروسـو، فالسـلطات الثلاث منفصلة عن بعضها، ولا تعمل إلا وفقًا للسلطة المنشـئة والمشـرعنة لها، متمثلة في سلطة الدسـتور السياسي الذي يتواضع عليه أفراد المجتمع بما يعبّر عـن إرادتهم العامة الحرة. وهذا ما يؤكد بلا شك أن العدالة، أولًا ودائمًا، عدالة سياسية تنعدم بانعدام الإرادة السياسية، وما يطمح رولز إليه فـي يوتوبيا العدالة يتمثل في أن تحظى مبادئ الدسـتور العادلـة، لا بالموافقـة أكثريًا، وإنما عـن طريق الإجماع المتشـابك، بوصفه الصورة المثالية الممكنة للشـرعية الليبرالية السياسـية. والحـق أن رولز يثير بذلك مشـكلات واقعية في النظم الديمقراطية القائمة بتأكيد ما يجب أن يكون عليه النظام العادل، ويصف مثالًا سياسيًا دستوريًا وتشريعيًا أعلى، وفق تأسيس أخلاقي مثالي واجبي، على المجتمع الديمقراطي، بمواطنيه ومؤسساته، العمل وفقًا له قدر المستطاع.

---

(11) يعبر رولز عن هذا المعنى بصيغة أقل مباشـرة، إذ يقول: «هنالك دسـتور... يحتوي على لائحة حقوق تعين الحريات وتفسـرها المحاكم... على أنها حدود دسـتورية مفروضة على التشـريع» (رولز، العدالة كإنصاف، ص 309). وانسـجامًا مع حرصه على التسويغ الليبرالي في العقل العام بشأن مبادئ العدالة الدسـتورية من الممكن القول: إن مـا يراد تأكيده هو تعميق ثقافـة المواطنين بمتطلبات العدالة وبحقهم في الاعتراض لدى سلطات الرقابة الدسـتورية عند إخلال التشريعات بمبادئ العدالة، ولا سيما عند خرقها حقوقهم وحرياتهم الأساسـية الثابتة. وهذا قد لا يكون ضروريًا القيام به فرديًا، إذ من الممكن التعويل فيه على مؤسسـات المجتمع المدني (ينبه رولز على ذلك في سـياق الحديث عما يسـميه «خير الحياة السياسـية»، فالمواطنون قادرون على المطالبة بحقوقهم عبر هذه المؤسسـات أو الجمعيات «غير السياسية»، أي مؤسسات المجتمع المدني (ص 307)).

2 - الخاصية الاقتصادية: ملكيات فردية - اجتماعية وتوزيع عادل للثروة

يقوم نظام ديمقراطيــة الملكية المقيّدة على هامش من الملكية الاجتماعية غير المباشــرة للملكيات الخاصة عبر التدخل بالضرائــب وانتفاع الجميع منها إلى جانب أصحابها في أثناء توظيفها في العمل التعاوني، ولا سيما بالنسبة إلى الأفقر (الأقل انتفاعًا)، بالإضافة إلى الملكية المباشــرة لمصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج وإدارتهما بحسب تقدير الحال، وذلك لمنع التطرف في امتلاك مصادر الثــروة والقوة (الاقتصاد) في أيــدي أقلة من المواطنيــن[12]، لأن من شــأن هذا التطرف حرمان معظم المواطنين من المشــاركة والتأثير في السياسة والتشريع ومراكز القرار، عمومًا. ولا شــك في أن رؤية رولز، هذه، لما يمكننا وصفه بالملكيات الفردية - الاجتماعية تنســجم مع رؤيته للاستحقاق ولأهلية التوقعات المشــروعة، فما أراد التعبير عنه أقل مــن الملكية وأكثر من الحيازة، لكي لا يعتقد أنه ينفي الملكية الفردية الخاصة لحســاب الملكية الاجتماعية أو العكس، فهو يستخدم، كما مر معنا عند وصفه نظامه، مفردة Owning التي تترجم إلى الملكية المقيدة بالقانون، أي وفق الدستور ومبادئ العدالة، أو ما يصير حقًا بالقانون والدستور العادل، أي بما يقيد الملكية بمعنى Property، فالأولى تقتضي القدرة على التصرف والاســتخدام من باب الأهلية المكتسبة بناء على الدستور والقانون المحكوم بمبادئ العدالة، وليس قبله. فكل ما قبل الدستور العادل لا اســتحقاق أخلاقيًا فيه لأنه موزع اعتباطيًا. ولذا هي ملكية، ولكن ليس بالمعنى التقليدي غيــر المقيّد لها. فالعدالــة بوصفها إنصافًا تســمح بالملكية الخاصة وتبقيها في حيــازة أصحابها، ولهم حــق التصرف بها، مــع مطالبتهم بنصيب اجتماعي عمومي يمثّل توقعات مشــروعة لشــركائهم في المواطنة، ولا سيما الأفقر أو الأقل حظًا وانتفاعًــا عبر فرض ضرائب عليها وتوظيفها، بما في ذلك المعطيات والمواهب والفروق الفردية الطبيعية، في العمل التعاوني الاجتماعي الذي تخضــع ثماره (الثروة) لآلية توزيعية عادلــة يمثلها مبدأ الفرق، بحيث لا

(12) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 98-99، 162، 259-260 و407 (الثبت التعريفي).

ينتفع الغني من الثروة الناتجة إلا بشــرط انتفاع الفقيــر منها. وبهذا يتجلى دور العدالة السياسية التي تنظر إلى أفراد المجتمع على أساس مواطنتهم التي تقضي بتساويهم، أي بما يتجاوز التفاوت القبْلي غير الأخلاقي من دون ذنب أو فضل لأحد منهم فيه[13].

3- الخاصية الاقتصادية السياسية: الديمقراطية حرية والحرية تمكينًا ومساواة

لا شــك في أن حالات التفاوت الحادة تجعل من يملكون مصادر القوة والثروة أقدر على الانتفاع بالحريات والحقوق الأساســية المنصوص عليها في الدستور كالتصويت والترشــح... إلخ، وبالتالي أقدر على الوصول إلى مراكز القرار والتشــريع ووضع الخطط[14]، الأمر الذي تسمح به الليبرالية بنموذجيها (الرعائي و«دعــه يعمل»). وأما ما تعمــل عليه العدالة الليبراليــة الاجتماعية، ممثلة بديمقراطيــة الملكية المقيــدة، فيتركز في تقليص التفــاوت إلى أقصى الممكن. لكــن ذلك لا يعني المســاواة الكاملــة، إذ يظل البعــض أكثر قدرة وامتلاكًا للوســائل التي تمكنه من الانتفاع بالحقــوق والحريات، لذا ينبه رولز على أنه يجب في نظامــه (ديمقراطية الملكية المقيــدة) تأكيد أمرين متضمنين في مبــدأي العدالة، همــا: **الأول**، يتمثل في أن الحقوق والحريات الأساســية مصونة لــكل مواطن، بغض النظر عــن وضعه الاقتصــادي الاجتماعي، فهي ثوابت يدركها كل مواطن بحكم وعيه قيمــة المواطنة (المبدأ الأول). **والثاني**، يتمثل في تأمين الفرص المنصفة للجميع في شــغل المراكز العامة والتأثير في العملية الانتخابية (الشــق الأول من المبدأ الثانــي)[15]. والحديث هنا هو عن الحقوق والحريات السياســية التي لا بد من إبراز قيمتها المنصفة، لأنها مهددة بأن تغدو صورية في واقع التفاوت أكثر مــن غيرها كحرية الضمير والتفكير...

---

(13) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 162، 194-199 و201-204.

(14) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 314.

(15) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 315-316.

إلخ، إذ يؤكد النظام الليبرالي الاجتماعي الذي تمثله ديمقراطية الملكية المقيدة بصورة مثالية المقاربة الجمهورية في الحريات والحقوق الأساسية، بمعنى أنْ ليس بالضرورة أن تكون الحريات والحقوق السياسية الأساسية ذات أولوية غير متحققة في حقوق الإنسان الأساسية الأخرى، بل على العكس من ذلك في أحايين كثيرة[16]، ولكن من الضروري الإلحاح عليها وتثبيت تقاليد معينة بخصوصها، لأن من شأن ذلك «تمكين المشرعين والأحزاب السياسية من أن يكونوا مستقلين عن التمركز الكبير للاقتصاد الخاص والسلطة الاجتماعية»[17].

الحق أن تأكيد القيمة المنصفة للحريات والحقوق السياسية يكتسي أهمية خاصة في النظام السياسي الاقتصادي العادل، لأنها داخلة في إطار احترام الذات القادرة على الاختيار والانتفاع بالحقوق والحريات، وهو ما يؤكده سِن في مقاربة الحرية، بصفتها تمكينًا لا يقتصر على البعد الاقتصادي، وإنما يمتد إلى التنمية البشرية في سياق التنمية المستدامة العامة[18]. فالتمكين ينطوي على تأكيد المساواة المنصفة في الفرص بخصوص الحقوق والحريات السياسية التي لا يمكن تحقيقها إلا بقدر كبير من المساواة الاقتصادية الاجتماعية، إلى جانب ضمانات بعدم تأثير التفاوت الذي لا بد من بقائه في حدود معقولة غير متطرفة،

---

(16) للتذكير والتأكيد: تأخذ رؤية رولز بالمقاربة الجمهورية، بمعنى عدم أولوية الحريات والحقوق السياسية على الإنسانية الأساسية، فالأولى تكتسب أهميتها بقدر مساهمتها في تحقيق الثانية، وهذا ما أخذ به كل من روسو وكانط. انظر: إيمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ترجمه إلى العربية وقدّم له عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 41-50؛ جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادىء القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 119، 122، 187، 206 و212-234، وروولز، العدالة كإنصاف، ص 305-306.

(17) رولز، العدالة كإنصاف، ص 316-317.

(18) أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 329-386، ولا سيما فقرة «مقاربة القدرة» (ص 337-345)، وفقرة «الفقر كحرمان من القدرة» (ص 368-373)، و«التنمية المستدامة والبيئة» (ص 361-366)، والتنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 303 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، ص 15-24، 49-71 و113-140.

في فرص الوصول إلى مراكز السياسة والقرار والتشريع. وبكلمة أخرى: في ديمقراطية الملكية المقيدة يجب أن تكون الحريات والحقوق السياسية الأساسية تمكينًا، الأمر الذي يعني القول بأنها مساواة اقتصادية بالدرجة الأولى، وتمكين للجميع في مجال الانتفاع بالوسائل العمومية، وهو ما يمكنهم من الوصول إلى مواقع القرار والتشريع. لتحقيق ذلك لا بد من إصلاح القوانين والحملات الانتخابية كتأمين وصول الجميع إلى وسائل الإعلام العامة[19]، فما يراد في مجتمع العدالة يتمثل في منع التمركز المتطرف لمصادر القوة والثروة والتأثير في أيدي أقلة من المواطنين، لأن ذلك يذلل الكثير من الصعوبات التي يمكنها أن تعترض مسعى تحقيق المساواة في الحقوق والحريات السياسية الأساسية، لتكون ذات معنى، وليس صورية زائفة. ولا شك في أن التخفيف من حدة التفاوت ومنعه من التأثير في الحريات والحقوق السياسية من شأنه توظيف التفاوت في مكانه المناسب، ففيما يجري العمل على منعه من التأثير في السياسة، يتم العمل على توظيفه في خدمة المجتمع التعاوني وما يتطلبه من تكامل وتبادل واجتهاد واختلاف وتنوع وتحفيز. ويظل إلغاء التفاوت إلغاء مطلقًا مطلبًا طوباويًا أيضًا، على الرغم من أن ذلك غير ممكن التحقق إلا بوسائل غير ديمقراطية. ويتمثل أول ما يحدث في الأنظمة الساعية إليه بالتضحية بالحرية على مذبح المساواة من دون بلوغ أحدهما في نهاية المطاف. وربما هذا ما كان على ماركس والاشتراكيين التقليديين إدراكه والوقوف على حقيقته، في سياق انتقادهم الحريات الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي الحديث ووصفهم إياها بالصورية[20] (هم محقون في هذا على الأقل). وبناء عليه، تعدّ ديمقراطية الملكية المقيّدة، بصفتها يوتوبيا واقعية، التجسيد الأمثل للقيم الليبرالية الاجتماعية «السياسية الأساسية التي يعبّر عنها مبدآ العدالة»، والبديل الأفضل من النظم الليبرالية السائدة الآخذة إما بنموذج «رأسمالية دعه يعمل»، أو نموذج «دولة الرعاية»[21] في صورتيهما المثاليتين، فهل تمثل

---

(19) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 316.

(20) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 314.

(21) رولز، العدالة كإنصاف، ص 295.

اشـــتراكية ليبرالية كما يبدو من توجهها الاجتماعـــي؟ وإذا لم تكن كذلك، فما الذي يميزها عنها، وعن الأنظمة السائدة المنافســـة في مجال مقاربات العدالة الاجتماعية، في السياق الليبرالي العام، ولا سيما نظام أو نموذج الرعاية؟

4 - ديمقراطية الملكية المقيدة مقارنة بالاشتراكية الليبرالية[22]

تبدو الاشـــتراكية الليبرالية (الديمقراطية) متطابقة مع ديمقراطية الملكية المقيدة في جوانب كثيرة، ولا سيما أنهما تنتهجان منهجًا معتدلًا بين الرأسمالية (الليبرالية الاقتصادية) والاشـــتراكية، بحيث إذا ما نُظر إلى صورتهما المثالية، تبدوان الأكفأ في تحقيق العدالة الاجتماعية التـــي يعبّر عنها مبدأ العدالة، فكل منهما تضع «إطارًا دستوريًا للخطط الديمقراطية»، وتضمن «الحريات الأساسية مع القيمة المنصفة للحريات السياسية، والمساواة المنصفة في الفرص»، وتنظم «الاقتصاد وحالات عدم المســـاواة الاجتماعية...». فضلًا عن ذلك، تكون في الأولى «السلطة السياسية مشتركة بين عدد من الأحزاب...»، وفيها يتم النشاط الاقتصادي ضمن «نظام من الأســـواق، تنافســـي وحـــر...»، ويكون الحق في الملكية الفردية مصونًا، وتكون إدارة وسائل الإنتاج فيها منتخبة ديمقراطيًا[23].

---

(22) يسهل تحديد ما يميز النظام الرولزي (ديمقراطية الملكية المقيدة) عن الاشتراكية المركزية، بينما يبرز ثمة التباس عند المقارنة بالاشتراكية الليبرالية، فالأولى (المركزية) تقيّد الملكية الفردية كما هو معروف، وفي حالات أكثر تطرفًا تســـعى إلى إلغائها في سبيل تحقيق المســـاواة المطلقة، عملًا بالتقليد الماركسي القائل: «من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته». انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 328. وهذا ما لا تأخذ به ديمقراطية الملكية المقيدة. واشـــتراكية الدولة (المركزية) محكومة بـ «نظام الحزب الواحد»، لذا فهي «تخالف الحقوق الأساســـية المتســـاوية والحريات» (ص 297)، وهـــذا يعدّ أولوية حاسمة في النظام الرولزي المحكوم بمبادئ العدالة المنظّمة للبنية الأساسية الشاملة للاقتصاد التنافسي الحر أي لاقتصاد السوق الذي تنكره الاشـــتراكية المركزية، إذ يسترشد اقتصادها «بخطة... عامة صادرة عن المركز (الدولة) ولا يستفيد إلا بنزر قليل من الإجراءات الديمقراطية أو الأسواق إلا كأدوات لتوزيع المؤن» (ص 297-298). ولا شـــك في أن هذا ينـــم عن تدخل كامل ومصـــادرة للحريات التي تغدو المساواة من دونها وهمًا مضللًا ومطلبًا طوباويًا لا يعبر عن طبيعة الوجود الاجتماعي، الأمر الذي تسعى ديمقراطية الملكية المقيدة إلى عدم الوقوع فيه.

(23) رولـــز، العدالة كإنصـــاف، ص 298. مع ملاحظـــة أن اعتماد الانتخاب في إدارة وســـائل الإنتاج يضعف الكفاءة لأنه لا يقتصـــر على معايير التخصص والمهنية (التكنوقراط)، على خلاف النظام الليبرالي الذي يحافظ رولز على مبادئه الأساسية.

أما ما يميز النظامين عن بعضهما فيمكن تحديده بنقطتين رئيستين، هما:

أ - تنطلق الاشتراكية الليبرالية من افتراض الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج، في حين لا تقطع ديمقراطية الملكية المقيدة في الحق بالملكية الخاصة لمصادر الطبيعة ووسائل الإنتاج وإدارتهما، إذ تترك تقدير ذلك إلى أوضاع كل مجتمع على حدة، مع دعمها حق الدولة في التدخل لتحقيق مصلحة الأقل انتفاعًا. ولتبرير ذلك فإنها تكتفي بالإحالة على التقاليد الليبرالية الفكرية والثقافية والفلسفية السياسية[24].

ب - خرجت الليبرالية الاجتماعية التي يمثلها النظام الرولزي من رحم الليبرالية (الرأسمالية في الاقتصاد والديمقراطية في السياسة) وصارت أكثر قربًا من الاشتراكية، في حين خرجت الاشتراكية الليبرالية من رحم الاشتراكية التقليدية، وأصبحت أقل بعدًا عن الليبرالية، فضلًا عن ذلك، تقوم ديمقراطية الملكية المقيدة على فلسفة ليبرالية اجتماعية، الأولوية فيها للفردي على الاجتماعي، بينما تأسست الاشتراكية الليبرالية على فلسفة اجتماعية ليبرالية، الأولوية فيها للاجتماعي على الفردي[25]. وعمومًا، تمثل الاشتراكية الليبرالية طرحًا جديدًا للمشكلات التي ظلت الليبرالية مشغولة بها في ما يتعلق بهوامش تدخل الدولة، إذ قدمت صيغة توفيقية بين «إيجابية وظيفة الدولة داخل

---

(24) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 298-299.

(25) للتوسع في ما ورد أعلاه بصورة استنتاج مكثف، راجع المناقشة الموجزة المهمة لأنتوني غيدنز بعنوان «الاشتراكية: التراجع عن الراديكالية»، ولا سيما الفقرة المعنونة بـ «الاشتراكية والديمقراطية» في: أنطوني جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 286 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002)، ص 81-110، وكذلك فقرة «القرن العشرون» ضمن الفصل المعنون بـ «الاشتراكية»، ولا سيما الصفحات (138-142) في: آلان فينلايسون [وآخ.]، الأيديولوجيات السياسية، ترجمة عباس عباس (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، وفقرة «الديمقراطية الاجتماعية» في: كريس هورنر وإمريس ويستاكوت، التفكير فلسفيًا: (مدخل)، ترجمة ليلى الطويل، دراسات فلسفية؛ 1 (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 273-278، ومحمد ممدوح العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي الليبرالي والماركسي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 339-346.

المجال الاجتماعي وتطـــور الفردانية الحديثـــة»[26]. بهذا يكـــون النظامان قد التقيا في منتصف الطريق بين طرحين ظلا تقليديًا على طرفي نقيض في ســـياق النظم الكبرى التي عرفتها المجتمعات الحديثة والمعاصرة ممثلة بالرأســـمالية والاشتراكية.

يصر رولز، بخلاف الاشـــتراكية الليبرالية، على الحرية الفردية، باعتبارها قيمة عليا، ويرفض تقييدها بأي تبرير. ويبدو هذا جليًا في التشـــديد على أولوية المبدأ الأول، إذ لا تقايض الحريات والحقوق الأساســـية بغيرها، مع ملاحظة ما بينها من فرق في الأهميـــة، من ناحية التعبير عن حقوق الإنســـان الأصيلة. وأكثر من ذلك، يطمـــح النظام الرولـــزي، بصفته يوتوبيا واقعيـــة، إلى تحقيق شـــرعية ليبرالية كاملة في العقل العام للمواطنين عبر الإجماع المتشابك، بينما تأخذ الاشتراكية الليبرالية بالديمقراطية، بوصفها حكم أكثرية، فلا تمانع فرض القوانين التي قد تحد نســـبيًا من بعض الحريات والحقوق الفردية[27]، وهذا ما يجعلها صورية إجرائية، بالمعنى المشـــار إليه في خصائـــص النظام الرولزي. والحـــق أن هذا الوجه مـــن التميز مهم في تســـليط الضوء على إيـــلاء النظام الرولزي اهتمامًا أكبر للحرية الســـلبية، بالمعنى الذي وضّحه أشـــعيا برلين[28]، أي بصفتها هامشًـــا من عدم التدخل في الحرية الفردية، بينما تبدو الأولوية في الطرح المقابل (الاشتراكية الليبرالية) للحرية الإيجابية، باعتبارها حرية سياسية

---

(26) غيوم ســـيرتان - بلان، الفلســـفة السياسية في القرنين التاسع عشـــر والعشرين، ترجمة عز الديـــن الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 197. ولا بد من الإشـــارة هنا إلى أن اصطلاح «الاشـــتراكية الليبرالية» يعود إلى كل من شـــارل أوندر وجورج رونار، وهو تعبير عن الفلسفة التضامنية التي تعد امتدادًا سياســـيًا لأفكار دوركهايم عن «التضامن الاجتماعي». انظر: سيرتان- بلان، ص 197، الهامش رقم 1.

(27) انظر الدعوة الموجهة إلى الاشـــتراكية الليبرالية للاهتمام بهذه النقطة (حقوق الإنسان) في: إفلين بيايه، «الاشتراكية الليبرالية سكين فقدت نصلها،» موقع النشـــرة العربية لـ «لوموند ديبلوماتيك،» نيسان/ أبريل 2009، <http://www.mondiploar.com>..

مع التنويه بأن المقالة في عمقها تنقد الاشتراكية الليبرالية بشدة. وعمومًا يحسب الباحث أن كثيرًا من المشكلات وأوجه القصور التي توجهها كاتبة المقالة، يمكن إيجاد حلول لها في الطرح الرولزي.

(28) نوقشت الفكرة ضمن فقرة «مشكلات» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

يعبّر عنها بحرية اختيار مــن يمثل الجهة التي لها القــدرة على التدخل، وبأي حدود[29]، وهو ما يتخذ شكلًا عمليًا عبر طرح الأحزاب والأشخاص خططهم التي يُختارون على أساسها.

5 – ديمقراطية الملكية المقيدة مقارنة بالليبرالية الرعائية[30]

لا شــك في أن الليبرالية الرعائية تعد خطوة متقدمة في مجال خرق مبدأ عدم التدخل من أجل تحقيق حدٍ أدنى من العدالة الاجتماعية المتمثلة بالحقوق والحريات الأساسية، وهو ما حاولت العدالة بوصفها إنصافًا مقاربته في المبدأ الأول عبر جعله دســتوريًا لا مجال لخرقه أو مقايضتــه[31]. لكن ما يبدو حدًا أدنى في الحقوق والحريات الأساســية في النظام الرولزي، ظل يمثل سقفًا لما يمكن أن تقدمه الدولة الرعائية، إذ سمح منطقها النفعي البراغماتي غير المبني على أســس أخلاقية إنســانية واجبية متينة، كما هو الحال في النظام الرولزي، بحالات تفاوت حاد في الملكية، بما في ذلك ملكية وسائل الانتاج، الأمر الذي أدى إلى تركز القوة السياســية والاقتصادية في أيدٍ قليلــة متحكمة[32]. وهذا ما

(29) للتذكير والتأكيد تأخذ رؤية رولز للحرية والحقوق الأساسية بالمقاربة الجمهورية.

(30) لا يجد المرء صعوبة في تمييز النظام الرولزي عن الليبرالية الجديدة أو مبدأ «دعه يعمل»، إذ رأينا عمق التناقض الذي وصل بينهما إلى حد إنكار الأخيرة مقولة العدالة الاجتماعية وأي سعي باتجاهها (هايك). فمقاربة «دعه يعمل» في أقل حالاتها تطرفًا «لا تؤمن إلا مساواة صورية وترفض القيمة المنصفة للحريات السياســية والمســاواة المنصفة في الفرص»، كما أنها تظل خاضعة لأولوية الاقتصاد (السوق) الذي «لا يكبحه ســوى حد أدنى اجتماعي». انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 297. ولا شــك في أن الاختــلاف الجوهري بينهما يكمن في أن مبــدأ «دعه يعمل» يطلق الملكية الخاصــة من دون أي تقييد، وينكــر أي نوع من الملكية الاجتماعية لوســائل الانتاج أو ادعاء الحق في تدخــل الدولة والمجتمع في النشــاط الاقتصادي، ولهذا تأثير كبير في حدة التفاوت وتعاظم المظالم والفقــر، وتركيز لمصادر القوة والثروة في أيدي أقلة من المواطنين (تدهور الطبقة الوســطى)، وهو ما يجعل الحريات والمساواة – عند فهمهما بصفتهما قدرات وفق طرح أمارتيا سِــن – مقولات صورية لا معنــى لها. وبكلمة أخرى، يكمن الاختلاف بين النظامين، من حيث المبدأ، في قول مبدأ «دعه يعمل» بعدم التدخل بصورة جذرية، في حين تبحث ديمقراطية الملكية المقيدة عن هوامش وصيغ تدخل ملائمة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

(31) انظر: رولز: نظرية في العدالة، ص 30، والعدالة كإنصاف، ص 153–157.

(32) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 297.

تعمل العدالة بوصفهـا إنصافًا على تفاديه عبر مبدأ الفـرق، بوصفه آلية لرفع سقف توقعات المواطنين باتجاه نوع من المسـاواة أو التفاوت المعتدل[33]. فما يميـز النظام الرولزي عن النظام الرعائي يكمن في أن الأخير يسـمح بما «يقارب الاحتكار لوسائل الانتاج»، في حين يعمل الأول على توزيعها وعدم تركزها، وفق آلية توزيع مسـتمرة عبر مراحل التعاون الاجتماعي المنتج، كما أنه يركز على المسـاواة المنصفة فـي الفرص التي تتطلب جهدًا مؤسسـاتيًا للتمكين من الانتفاع من الرسـاميل البشـرية[34] التي تشارك بفاعلية في إدارة وسـائل الانتاج، بالإضافة إلـى إبقاء الإمـكان مفتوحًـا للجميع بخصوص المشـاركة في ملكيتها، وفق التوزيع العادل والمسـتدام (مبدأ الفرق). وبناء عليه، فإن ما يميز النظامين جوهريًا عن بعضهما يتجلى في الرؤية التأسيسـية الأخلاقية للمواطن، بصفته إنسـانًا تكمـن كرامته في ذاتـه، لا في ما يملك ويشغل من مواقع، ولا شيء يمكن عدّه هدرًا لكرامة الإنسان أكثر من خفض سقف طموحاته وهوامش حريته وقدرته على الاختيار بالمستوى الذي ظلت دولة الرعاية تعامل مواطنيها به، فقد جعلت الأغلبية فيها «طبقة دنيا» يائسـة وراغبة عن المشاركة السياسـية والعامة[35]، وهو ما حرص رولز على التنبيه عليه بالقول إن «الأشـخاص الأقل انتفاعًا [الأفقر] ليسـوا... من يستحقون إحسـاننا... وشـفقتنا... بل هم الذين يسـتحقون المشـاركة باعتبارها أمرًا يخص العدالة السياسـية بين من هم مواطنون أحرار متسـاوون... ومع أنهم

(33) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 284-288.

(34) رولز، العدالة كإنصاف، ص 299.

(35) ربمـا جعل ذلك الأكثريـة ذات موقف إيجابي، لكنه اعتراضي تعبر عنه بسـلوك سـلبي، كالامتناع عن التصويت لأي من البدائل القائمة المتنافسة أو عبر إظهار عدم الاكتراث بموضوع التصويت بعدم المشاركة ومن أمثلة ذلك: بلغت نسبة الامتناع في الانتخابات التشريعية البريطانية 40 في المئة في عام 2001، وبلغت 69.3 في المئة عند الاستفتاء على تقليص مدة الرئاسة الفرنسية إلى خمس سنوات، وفي إيرلندا بلغت 68.5 في المئة في عام 2001 عند الاسـتفتاء على معاهدة نيس. انظر: آلان غارّيغو، «الامتناع عن التصويت يمتد الى الطبقات الوسـطى،» النشـرة العربية لـ «لوموند ديبلوماتيك،» نيسان/ أبريل 2002، <http://www.mondiploar.com>.

يديرون وسائل أقل، لكنهم يقومون بنصيبهم الكامل، وفقًا للشروط التي أقرها الجميع واعتبرها ذات نفع مشترك ومتسقة مع احترام الذات»[36].

ثالثًا: نقد النظام الرولزي: عدالة أهلية وظلم بين الأجيال والشعوب

لا شك في أن من شأن النظام الرولزي المؤسس على مبادئ دستورية عادلة، تحقيق عدالة اجتماعية أهلية مثالية خاصة بالمجتمعات الليبرالية، ولا سيما أن أول هذه المبادئ يؤكد حقوق وحريات مواطنيها الأساسية الثابتة غير القابلة للمقايضة، أو القبول بما يُعدّ أدنى منها، بوصفها قيمًا ليبرالية سياسية وغير سياسية عامة راسخة. وكذلك من شأن المبدأ الثاني، بشقيه المؤكدين للمساواة في الفرص وفي توزيع الثروة وفق مبدأ الفرق، تمكين المواطنين من التمتع إلى حد كبير بهذه الحقوق والحريات والإفادة منها فعليًا، أي بما يمنع تحولها إلى مجرد صورة نصية زائفة مدرجة في دستور لا يضمن القدرة على ممارستها عبر ضمان قدر معقول من المساواة. لكن الدور الأساس الذي يؤديه المبدأ الثاني، ولا سيما في شقه الثاني (مبدأ الفرق)، لا يكفي على الرغم من أهميته، للتأمين الكامل لجميع الحقوق والحريات الأساسية. وعلاوة على ذلك، فهو لا يحل مشكلات العدالة بين الأجيال، لأنه يمثل فقط صيغة من صيغ تدخل الدولة لمنع تراكم وسائل القوة والثروة وتأثيرها السياسي، وليس آلية لزيادة مصادرها وثروتها (الدولة) عبر مبدأ للترشيدات أو التوفيرات العادلة في جيل معين لفائدة جيل لاحق، فهو «يطبق داخل الأجيال»، وليس بين الأجيال، «ولا يطلب التوفير... إلا لأسباب تخص العدالة، أي لخلق ظروف لازمة لتأسيس بنية أساسية عادلة والمحافظة عليها عبر الزمن»[37]. بناء عليه، فإن ما يعوّل عليه

(36) رولز، العدالة كإنصاف، ص 300. يأتي هذا القول تعبيرًا عن رؤية رولز المنسجمة مع أخلاق الواجب، فهي غاية في ذاتها، وليست وسيلة من الوسائل، بمعزل عن لواحقها وأغراضها. فكرامتها وقيمتها كامنتان في ذاتها، بصفتها كذلك.

(37) رولز، العدالة كإنصاف، ص 331.

لتحقيق العدالة التوزيعية يتمثل في بنية (مؤسسات) النظام السياسي الاقتصادي المشيدة وفقًا لمبادئ العدالة، فضلًا عن أن أهم ما يقدمه جيل العقد الاجتماعي السياسي المفترض إلى الأجيال اللاحقة يتمثل في النظام العادل، وليس في توفيرات كمية تجميعية للثروة[38].

لا تتعلق مشكلة التوفيرات فقط بالعدالة التوزيعية للدخل، باعتبارها عدالة اقتصادية مساواتية، فهي تمتد إلى قضايا أكثر خطورة وإلحاحًا، ولا سيما قضايا البيئة والثروة الطبيعية التي تمس مسًا مباشرًا الحق في السلامة الجسدية بصفتها حقًا أساسًا من الحقوق المحددة في مبادئ العدالة بوصفها إنصافًا، إلى جانب مساسها بحقوق الأجيال اللاحقة، وهو ما أغفله رولز في المبادئ الدستورية العادلة المؤسِّسة لديمقراطية الملكية المقيدة، على الرغم من أنه لم ينكر إمكانية اتفاق الأطراف في الوضع الأصلي على مبدأ للتوفيرات العادلة، فشروطه لا تحول دون ذلك على اعتبار أن هذا المبدأ «يدعم الشكاوى المشروعة ضد من سبقونا والتوقعات المشروعة لمن سيخلفونا»[39]. هكذا، يمكننا القول إن رولز أغفل مشكلات ملحة ومصيرية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، على الرغم من أنها ترتبط بصلب العدالة السياسية، بصفتها عدالة مؤسسات، وبالعدالة بين الأجيال التي يعبّر عنها مبدأ التوفيرات، ومنها وأهمها على الإطلاق أسئلة الإيكولوجيا (Ecology) والفلسفة البيئية[40] (Environmentalism)، فما الذي يجعل العدالة بين الأجيال

(38) انظر مناقشة مشكلة العدالة بين الأجيال في: رولز، نظرية في العدالة، ص 355-365، حيث يولي رولز المشكلة اهتمامًا أكبر من اهتمامه بها في إعادة صياغة، لكنه لا يقرر هل على الأطراف في الوضع الأصلي اعتماد مبدأ التوفيرات أو الادخار ضمن مبادئ العدالة اعتمادًا واضحًا مباشرًا أم لا، على الرغم من اعتباره ذلك مطلبًا أخلاقيًا.

(39) رولز، نظرية في العدالة، ص 332.

(40) انظر مثلًا «مذهب البيئة،» في: أوليفر ليمان، محرر، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ 301 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، ص 124-126؛ فقرة «القضايا الإيكولوجية وسياسة الحياة،» في: جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ص 241-274، =

أقل أهمية منها ضمن كل جيل على حدة؟ وهل المشكلة، في ما يخص وسائل الإنتاج ومصادر الطبيعة والثروة، مقتصرة على الملكية والتوزيع فحسب؟ ماذا عن الهدر والتخريب والتلوث والمخاطر البيئية المحدقة التي باتت تهدد الإنسان المعاصر في المجتمعات الصناعية الديمقراطية المتقدمة، كما في جميع أنحاء المعمورة، بخصوص حق أساس من حقوقه متمثل في السلامة الجسدية والنفسية التي حرص رولز نفسه على تأكيدها في مبدئه الأول؟ هل يعدّ عدم الوقوف عند هذه المشكلات المصيرية عدلًا وإنصافًا بحق الأجيال اللاحقة، فضلًا عن الجيل الافتراضي الذي ينتمي إليه الأطراف في الوضع الأصلي، ولا سيما أنهم غير محجوبين عن المعارف العامة، إذ لا شك في أن المخاطر والمشكلات الإيكولوجية المعاصرة إحداها، لأنهم محجوبون عن جميع ما هو خاص بهم وبمن يمثلون فحسب.

غاب مبدأ التوفيرات في طرح العدالة بوصفها إنصافًا ووصف نظام ديمقراطية الملكية المقيدة، إذ لم يعد الحديث عن ترشيد الطاقة ومصادر الثروة الطبيعية والحد من مخاطر الاستخدام المفرط وغير المدروس لوسائل الإنتاج الصناعي المتقدم حاضرًا. وبما أن المجتمعات الديمقراطية التي يشتغل رولز على العدالة فيها تعدّ مصدرًا رئيسًا للمشكلات الإيكولوجية المعاصرة التي امتد أثرها إلى المجتمعات الأقل تقدمًا وقدرة على معالجة مواطنيها والحفاظ على سلامتهم بوصفهما حقًا أساسًا لهم، فإن السؤال عن العدالة بين الأجيال يمتد إلى السؤال عنها بين الشعوب[41] التي من المفترض أن مواطنيها ، وفق التأسيس الأخلاقي الواجبي الذي تقوم عليه العدالة بوصفها إنصافًا، يمثلون على السواء ذوات جديرة في ذاتها بالكرامة والسلامة

= وفقرة «التنمية المستدامة والبيئة،» في: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ص 361-366.

(41) عمل رولز على طرح رؤيته بشأن العدالة بين الشعوب في كتابه قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام» كما أشير سابقًا، ولكن من دون الوقوف عند المشكلات التي تمت الإشارة إليها أعلاه.

وســائر الحقوق الإنســانية الأساســية. وبناء عليه، فإن الثغرة الإيكولوجية، تظل عيبًا مهمًا بالنظــر إلى المنطق العام للطرح الرولــزي الذي كان الأجدر به الاهتمام بمبدأ الترشيدات بإدراجه في مبادئ العدالة المؤسِّسة لديمقراطية الملكية المقيدة والتشريعات الناظمة لحدود عمل المؤسسات فيها، ولا سيما أن له أهمية كبيرة في كمال صيانة الحقوق الأساسية عمومًا والعدالة التوزيعية خصوصًا بين الأجيال والشعوب[42].

(42) في شــأن العدالة التوزيعية بين الشــعوب، انظر: رولز، قانون الشعوب، ص 153-161. ولا بد هنا من الإشــارة إلى أن رولز لم يفته، في سياق العدالة بين الشــعوب، بخلاف ما فاته في أهمية التوفيرات وما يرتبط بها من مشــكلات إيكولوجية، تأكيد تقييد التشــريع في ما يخص الحروب بجوهر الدســتور (المحكوم بمبادئ العدالة)، فالحروب لا تكون عادلة ومشــروعة، أي موافقة للدستور العادل إلا إذا كانت «لحماية الحريات الأساســية [لمواطني المجتمع] ومؤســاته» والمحافظة عليهما فحسب، أما الحروب التي تهدف إلى «الحصول على ثروة اقتصاديــة... أو... طبيعية... أو من أجل أمجاد القوة وتكوين إمبراطوريات»، فهي غير عادلة بلا شــك (ص 131). وهي (أي الحروب) كغيرها من القضايا المرتبطة بإقرار السلطة التشــريعية (ولا ســيما من ناحية التمويل) تظل خاضعة لســمو الدستور عليها وتقييده لهــا، بالمعنى الأمثــل، أي إن ذلك يقتضي منح القضاء الدســتوري (المحكمــة الاتحادية في الولايات المتحدة الأميركية) القدرة على منعها وإبطالها.

القسم الرابع

الانتقادات والنقاشات التي تناولت «العدالة بوصفها إنصافًا»

تناولت نظرية «العدالة بوصفها إنصافًا» والطرح الليبرالي السياسي الذي جاءت ممثلة له انتقادات ونقاشات واسعة لمّا تنقطع منذ وضعها رولز. وساهم جزء منها في تطوير النظرية وإكمال أوجهها وتقديم صيغتها النهائية[1]. لكن هذا التطوير ظل مقتصرًا على الجوانب التي لا تتناقض مع طرحه الاجتماعي، من حيث المبادئ والمقاصد التي يأتي في مقدمتها تحقيق العدالة الاجتماعية عبر التوسل بآلية توزيعية عادلة تفضي إلى قدر من المساواة من شأنها الحفاظ على الحريات والحقوق الأساسية الثابتة دستوريًا، ومنع تحولها إلى مقولات صورية. لذا فإن التناقض مع الطرح الليبرتاري والليبرالي الجديد، وبحدود أقل مع الطرح الذي مثله نموذج الرعاية يظل قائمًا دائمًا. وبناء عليه، كانت الانتقادات الموجهة إليه من طرفها موضع اهتمام البحث الذي بين أيدينا من ناحية تأكيد أوجه بُعدها عن تحقيق قيمة العدالة، بصفتها حرية غير صورية مشروطة بالحد من التطرف في التفاوت ومقدّمة عليه، الأمر الذي يُعدّ روبرت نوزيك نموذجًا كبير الأهمية في سياقه، لأنه يمثل مع خصمه الفكري رولز «أوضح البدائل التي يمكن أن توفرها [حاليًا] الأجندة السياسية الأميركية»[2]

(1) لأنها تعد سابقة مهمة جدًا في إعادة الاعتبار إلى الفلسفة عمومًا، وإلى الفلسفة الأخلاقية خصوصًا، في الميدان السياسي، وكذلك الاقتصادي والاجتماعي والقانوني، الأمر الذي جعل الباحثين دائمًا أمام وفرة من النقاشات التي أثارتها لدى مفكرين وأكاديميين وفلاسفة كبار (انظر الهامش 9 ص 49 والمقدمة عمومًا).

(2) مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 130. إن المقصود بالبدائل قطبا الطيف السياسي الأميركي الأكثر حضورًا وقوة، وهما أولًا، اليمين الليبرالي المؤسس نظريًا على الفلسفة الليبرتارية التي يمثّلها نوزيك أكبر تمثيل، والليبرالية الجديدة أحد أشكالها. ويعد الحزب الجمهوري نموذجها السياسي الواقعي. وثانيًا، اليسار الليبرالي المؤسّس على أفكار الليبرالية الاجتماعية التي مثّلها رولز بامتياز، ويعد الحزب الديمقراطي نموذجًا سياسيًا واقعيًا لها. ولا شك في أن الحزبين يوظفان هذه الأفكار في برامجهما الانتخابية، ومن ثم في التشريعات والسياسات التي يصلان بها إلى مواقع التأثير والقرار.

خصوصًا، والغربيــة عمومًا. كذلك ظلــت ليبرالية رولز السياســية التي صاغ نظريته، فــي العدالة بناء علــى مفاهيمها، موضع نقد مجموعــة من المفكرين الموصوفين بالجماعاتيين، ولا سيما في مسألة حياد الدولة بشأن الخصوصيات الثقافيــة الجماعاتية، عند النظر في مــا هو العادل (الحق) وغيــر العادل على المستوى السياسي ممثلًا بالدستور والتشريع المحكوم بمبادئه. ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين نموذجان مهمان هما، ويل كيمليكا ومايكل ســاندل، فالأول يتميز بحداثة طرحه مقارنة بمفكريــن كبار[3] ممن انتقــدوا النظرية. أما الثاني فيتميز، بالإضافة إلى ما سبق، بتأكيده أهمية النظر في القيمة الأخلاقية للغايات التي تتبناها هذه الخصوصيات وبمدى خدمتها لخير إنســاني ما[4]. هكذا، فإن منهجه يُعــدّ جماعاتيًا غائيًا. إضافة إلى ذلك، لم يســلم الطــرح الرولزي من انتقادات ونقاشــات عامة قدمها آخرون، على درجة كبيرة من الحضور الفكري عالميًا. وربما أهمهم، على غير ســبيل الحصر، أمارتيا سِن ويورغن هابرماس. ويركز الأول منهما على رفع الظلم، وفق مقاربتي التنمية حرية، والحرية قدرة، بمعنى التمكين الاقتصادي ذاته في الطرح الرولزي، مضافًا إليه الاهتمام بالتنمية البشــرية، من أجل تمكين الأفراد من الانتفاع بالحريات والحقوق. أما الثاني، فيقدم نقدًا مفاهيميًا شــاملًا ترَكّز على ليبرالية رولز السياســية، والتشكيك في الإمكان الإنساني الكوني لنظريته في العدالة، ومقارباتها في الحريات والحقوق الأساسية، بما ينسجم ونظريته في الفعل التواصلي وفلسفته عمومًا.

---

(3) منهم مفكرون بــارزون تناولوا الطــرح الرولزي، خصوصًــا، والليبرالي السياســي عمومًا بالنقد والنقاش في ما عــرف بـ«النقاش الليبرالي الجماعاتي» (انظر: ســاندل، ص 19-20). وأهمهم مايكل والزر و وألاسدير ماكنتاير في كتابيهما: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, and *After Virtue: A Study in Moral* Theory (1981, Reprinted in 2007).

(انظر الهامش 9 ص 49).

(4) انظر: ساندل، ص 22.

الفصل الحادي عشر

النقد الليبرتاري (نوزيك نموذجًا)
التخويلات بديلًا من الاستحقاقات والتوقعات

على الرغم من اشتراك المفكر الليبرتاري روبرت نوزيك مع رولز أولًا في نقده المنهج النفعي في نموذج الرعاية من حيث تجاهله التمايزات بين الأفراد عند التأسيس للحقوق والحريات، وثانيًا في النظر إلى الأشخاص، وفق الرؤية الواجبية الكانطية، على أنهم غايات في ذواتهم، وليس أدوات يتوسل بها لبلوغ غايات خارجية، حتى لو كانت تستهدف خيرًا اجتماعيًا عامًا[1]، إذ لا يوجد ثمة كيان اجتماعي يسمو على أفراده، إلا أنهما ينتهيان إلى نتائج متناقضة بشأن المساواة والعدالة التوزيعية، فرولز يؤكد ضرورة مقاربة المساواة الاقتصادية الاجتماعية التي من شأن مبدأ الفرق، بصفته مبدأ توزيعيًا عادلًا، تحقيقها عبر الحد من التفاوت القائم والسماح فقط بالحالات التي تعود بالنفع على الأفقر من الناس (الأقل انتفاعًا)، تأسيسًا على أولوية الذات على حيازاتها ومعطياتها المسبقة الطبيعية والاجتماعية الاقتصادية التي لا تستحقها أخلاقيًا، الأمر الذي أوجب النظر إليها بوصفها نفعًا اجتماعيًا

(1) انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 31-33.

مشتركًا يجب الاشـــتغال على تصحيح توزيعه مؤسســيًا، أي سياسيًا مستدامًا بما يضمن الحفاظ على العدالة التوزيعية، فــي حين ينطلق نوزيك من النقطة ذاتها، أي من العلاقة بين الذات وحيازاتها الطبيعيــة والاجتماعية لينتهي إلى القــول، أولًا، بتناقــض رولز عند إلحاحه علــى تجريد الذات مــن حيازاتها تجريدًا كاملًا، مع نقده المنهج النفعي الذي يلغي كل تمايز بين الأشــخاص، من حيث المبدأ، عند اختزالهم في شــخص واحد ينشــد الســعادة ولا شيء غيرها، على الرغم من الآثار الســلبية لذلك على الحريات التي باتت صورية لا معنى لها فــي نموذج الرعاية الذي جعل، بــدوره، من ضمان الحد الأدنى من الحقوق والحريات ســقفًا لما ينتظره الفقراء منــه، وإلى القول ثانيًا، بعدم شــرعية إعادة التوزيع وفق مبدأ الفــرق، لتناقضه مع مبدأ الحريــة الليبرالية، باعتبارها عدم تدخــل، وخرقه إياه[2]، وهو ما يعد انتهاكًا للاســتقلال الذاتي واحترام الشخص «القائم بذاته»[3]. ولا شك في أن هذا يشكل جوهر التوجه الذي تقوم الليبرتارية والليبرالية الجديد بإحيائه وتكريسه بقوة.

إن تأسيس الطرح الرولزي، وفق نوزيك، على الذات المجردة تمامًا من حيازاتها الســابقة واللاحقة، واعتبار ذلك مكمن كرامتها وحريتها وتســاويها الكامل بالذوات الأخرى، يعني إلغاءه التمايز بين الأشــخاص بصورة تفضي إلى القول بــذات مرهفة إزاء إلغاء هــذا التمايز في المنهــج النفعي، بصورة تفضي إلى القــول بذات مثقلة. فالأولى كلها تجريــد من الغايات والأغراض واللواحق والحيازات، بينما الثانية كلها تجسيد وتماهٍ معها. وبهذا يكون رولز وقع في ما يعده نوزيك خطأ تأسيسيًا تقوم عليه الرؤية النفعية بخصوص عدم التمييز بين الذات الإنســانية وغاياتهــا، متمثلًا في إلغــاء التمايز والاختلاف بين أفــراد المجتمع من ناحية النظــر إليهم بوصفهم ذوات تســعى دائمًا إلى

---

(2) انظر: مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 130-131.

(3) Nozick, p. 33.

تحقيق أغراضها المسببة لسعادتها، فيما يذهب (رولز) إلى ما يضمر القول بعدم التمايز على المستوى التجريدي لفهم الذوات الإنسانية، من حيث هي كذلك، أي بصفتها ذوات سابقة على غاياتها ولواحقها وحيازاتها، أو بما يعبّر عن الفكرة التأسيسية لأخلاق الواجب الكانطية القائلة بأولوية الحق المجرد الذي تمثله الذات على الخير المجسد الذي تمثله الغايات واللواحق والحيازات. وقد ركّز نوزيك على هذا المعنى بالسؤال عن المعطيات الطبيعية وتعذّر عدها من لواحق الذات، أي بوصفها أشياء غير أصيلة فيها، من دون غيرها من المعطيات الموزّعة سلفًا توزيعًا اعتباطيًا لا أخلاقيًا كما في الطرح الرولزي الذي ينفي الاستحقاق لتبرير التعويض عن نتائجه المكرّسة للتفاوت في الفرص والقدرات الاقتصادية الاجتماعية عبر الأهليات والتوقعات المشروعة. الأمر الذي عبّر عنه (نوزيك) بالقول: «لن يتفق الجميع حول كيفية عدّ القدرات الطبيعية أصولًا [حيازات] عامة. وترديدًا لموقف رولز ضد النفعية، قد يقول البعض: [إنها (النفعية)] لا تولي التمايز بين الأفراد أهمية حقيقية. [وهنا] سيسأل آخرون حول صحة [ومشروعية قراءة أخلاق الواجب الكانطية بما يمكّن من] عدّ قدرات الفرد ومواهبه ملكًا للآخر»، فذلك لا يستقيم إلا بالإيغال في فصل الذات عن مواهبها وحيازاتها وقدراتها وسماتها المميزة لها[4].

لا شك في أن رولز يستطيع تبرير النظر إلى المعطيات الطبيعية، بوصفها ملكية اجتماعية مشتركة، وفق فلسفة أخلاق الواجب، فذلك لا يعدّ انتهاكًا لكرامة الشخص وحريته، بصفته ذاتًا تمثل غاية في ذاتها، لا وسيلة من الوسائل، لأن الملكية الاجتماعية تعني منح الآخرين الحق في الانتفاع بلواحق ذات ما وأعراضها وحيازاتها فحسب، لا الحق في استخدامها هي بذاتها، إذ إن ما يراد تأكيده بذلك هو اشتراك أعضاء المجتمع بعضهم في طبيعة بعض، أي من حيث هم ذوات لها البنية التكوينية نفسها. أما الأنا،

(4) Nozick, p. 228.

من حيث هو استقلال وتفرد، فيعبّر عنه من خلال فعله وحضوره المتعدد والمتسم بالاختلاف والتنوع الخاص، فالناس يتواضعون ضمنًا، وفق مبدأ الفرق، باعتباره مبدأ توزيعيًا عادلًا، على تقاسم وتبادل أعباء ومنافع بعضهم، لأن ما يجمعهم يتمثل في حقيقة كونهم ذوات تتميز عن الحيازات والأعراض الطبيعية والاجتماعية والطبقية الاقتصادية الموزّعة اعتباطيًا من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يبرر عدّها، وفق العدالة إنصافًا، مشتركًا اجتماعيًا نافعًا[5]. على الرغم من ذلك، فإن نوزيك يصرّ على التشكيك في تماسك هذه الرؤية وقوتها من باب أننا نظل فعليًا ذوات كثيفة وبسمات خاصة مميزة، طارحًا السؤال التالي: لماذا علينا أن نكون راضين بكوننا خلّصًا تمامًا من العوالق واللواحق، وأن نمانع إثر ذلك، النظر إلينا بوصفنا وسائل[6]؟ إن ما يريد نوزيك تأكيده عمومًا في نقده الطرح الرولزي، ولا سيما العدالة التوزيعية التي يضطلع بها مبدأ الفرق، هو القول بأن الاعتباط، بالمعنى الأخلاقي، في توزيع المعطيات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية، لا يلغي الاستحقاق، من حيث المبدأ. وكذلك فإن الاتفاق على حقيقة هذا الاعتباط غير المنصف أخلاقيًا، لا يعني بالضرورة الاتفاق على أن مبدأ الفرق، بما يعنيه من تدخل الدولة ومؤسساتها، هو الحل العادل لتصحيح الأوضاع غير العادلة، بل إن الحل يكمن وفقًا له (نوزيك) في شكل من أشكال الحرية الطبيعية التي لا شك في أنه يريد بها تأصيل توجهه الليبرالي القائم على مبدأ «دعه يعمل» الجذري الذي تقول به الليبرالية الجديدة، بصفتها امتدادًا أيديولوجيًا للفلسفة الليبرتارية التي يمثلها أكبر تمثيل.

جاء رفض رولز ترك الأمور خاضعة للحرية الطبيعية من مبدأ أنها تنطلق، ابتداء، من أوضاع اجتماعية واقتصادية، لا استحقاق أخلاقيًا لأصحابها فيها،

---

(5) انظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 198-201.

(6) انظر: Nozick, p. 228.

ولذا فإن نتائــج ذلك لا يمكن أن تكون عادلة، ولا بــد من حدوث تدخل ما للتصحيح، وهــو ما يرفضه نوزيك لأنــه يفضي في نظره إلــى القول بأن «لا حق لشــخص ما في شــي ما [z] إلا إذا كان مســتحقًا لكل ما وظّفه في سبيل الحصول عليه، بما في ذلك حيازاته الطبيعيــة [x, y...]»[7]، وهذا يعني انتهاك «الاستقلال الشخصي والمســؤولية المبدأية [المبدئية]... وخاصة عند النظر إلى تلك القيمة التي تولى لاختيار الشخص... [فهذه] الصورة... التي تخبرنا بها نظرية رولز للبشر، [يشــكّ] في قدرتها على الانســجام مع زعم الكرامة البشرية التي تنشدها وتشتغل على تجســيدها»[8]. هنا، أي في سياق اعتراضه على نفي الاستحقاق الأخلاقي الذي يؤسس عليه رولز تبريره للاشتغال على تحقيق العدالة التوزيعية وفق مبدأ الفــرق، يقترح نوزيك ما يطلق عليه «نظرية التخويــل» (Entitlement Theory) التــي تقول بعدم صحة الوقــوف عند حقيقة الاعتباط لتبرير أي سياســة توزيعية. فالناس وإن كانوا غير مستحقين أخلاقيًا لحيازاتهم الطبيعية والاجتماعية المســبقة، فإنهم يظلون مخوّلين بخصوصها، وبمــا ينتج من توظيفهم لها، كل على حدة وباســتقلال تــام[9]، إذ «طالما أن الأشــياء تأتينا محوْزة [بصورة توزيعية ناجزة معطاة أو متفق عليها ضمنًا]... وأن عالمنا ليس عالم المن والســلوى، فلا حاجة لطريقــة أخرى في التوزيع تســتدعي وجود نظرية لها... [كما أنه] ســواء كانت الحيــازات... اعتباطية أخلاقيًا أم لم تكن، فإن أصحابها مخولــون بها»[10]. لكن قول نوزيك هذا لا يعدّ ســببًا قويًا لتخويل الناس بما يحوزون من دون أي شراكة اجتماعية، فهو لا يجيب عن مشكلات أساس هذا الاســتحقاق المعبّر عنه بالتخويل ومصدر مشــروعيته، ولا يقدم كذلك تبريرًا أو أساسًــا للاســتحقاقات اللاحقة التي يرى أنه لا بد من تركها من دون تدخل، علــى الرغم مما يمكن الحديث عنه

---

(7) Nozick, p. 225.

(8) Nozick, p. 214.

(9) Nozick, pp. 150-153.

(10) Nozick, pp. 219 and 226.

بخصوص تأثرها بمحددات وشروط المعطيات المسبقة. وهذا ما يؤكد أن نوزيك يظل منسجمًا مع المنهج الليبرالي في صيغته التقليدية الجذرية التي تقول بعدم التدخل وترك الأمور لحكمة اليد الخفية المزعومة التي قال بها سميث ورددها أشياعه دائمًا، وصولًا إلى هايك وفريدمان الممثّلين المهمين لأيديولوجيا الليبرالية الجديدة مثلما رأينا[11]. بناء عليه، يظل الخلاف قائمًا بين الطرح الليبرتاري الذي يمثله نوزيك وطرح رولز الليبرالي الاجتماعي بشأن المشكلة الليبرالية التأصيلية التي انطلق البحث الذي بين أيدينا من تأكيد أهميتها الحاسمة، متمثلة في عدم التدخل وهوامشه[12].

أخيرًا، يمكننا القول إن الطرح الرولزي يبدو أكثر حجية من ناحيتين، يفتقر إليهما بوضوح النقد الذي يقدمه نوزيك، تنفي أولاهما الاستحقاق على أسس أخلاقية حدسية عامة تتمثل بانتفاء المعايير الإنسانية القيمية التي يتم فيها توزيع الحيازات الطبيعية والاجتماعية الاقتصادية المعطاة، ولا سيما في ما يخص قيمتي الحرية والمساواة. أما ثانيتهما، فتستبدل التوقعات المشروعة والأهليات القانونية بالاستحقاق غير المبرر أخلاقيًا، لشرعنة التخويل اللاحق، لا السابق على العدالة التوزيعية التي يمثلها مبدأ الفرق، باعتباره جزءًا لا يتجزأ من مبادئ العدالة السياسية المؤسسية. كما يمكننا القول أيضًا إن أحكام نوزيك الانتقادية للطرح الرولزي لا تعدو كونها نزعة ليبرتارية متشددة ترمي إلى تأصيل الأيديولوجيا التي تمثلها الليبرالية الجديدة، ولا سيما عند إنكارها القول بالملكية الاجتماعية للأصول والحيازات الطبيعية والاجتماعية الاعتباطية أخلاقيًا، فرولز لا يدعو إلى الوقوف عند التأسيس الأخلاقي والاستمرار في البناء على منطقه ومحدداته الحدسية الأخلاقية، وإنما يتجاوزه إلى مبدأ الفرق، بصفته سياسة أو آلية يرجى منها تحقيق العدالة التوزيعية التي لا تنكر

---

(11) يعيد نوزيك تأصيل الليبرتارية التي يمثلها، بما يتفق مع تكريسها (أي «اليد الخفية»)، انظر: Nozick, pp. 18-22.

انظر أيضًا «الليبرتارية والليبرالية الجديدة: إفراط في الحريات وتفريط بالمساواة» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(12) في «الحرية: مشكلة عدم التدخل» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

على المواطنين أهليتهم وحقهم المشـــروع في ما يحوزون حتى لو كان بصورة اعتباطية مســبقة، وإنما تطالبهم بالإقرار بحق الغير فـــي الانتفاع بها معهم، ولا سيما الأقل انتفاعًا أو الأفقر، ولذا هم مؤتمنون عليها ومخولون باستثمارها في إطار المجتمع التعاوني التبادلي حسن التنظيم الذي يقرّون بقيمه ومثله السياسية المؤسســة على القيم الأخلاقية، بحكم قدراتهم العقلانية والمعقولية وحسّهم بالعدالة الاجتماعية (السياســية الدســتورية) ومتطلباتها. بمعنـــى أن حيازات الشخص أيًا كان مصدرها ومهما تكن درجة مشـــروعيتها واستحقاقه أو أهليته لها، تظل تابعة له وللذات التي تمثل أناه، لذا فهي ليست هو، الأمر الذي تكمن فيه كل من الحرية والمساواة، بوصفهما قيمتين طبيعيتين غير قابلتين للمصادرة وخليقتين بالنشدان الإنساني الدائم الذي يسعى رولز إلى تأكيد المفاهيم والقيم السياســية والسياســية الأخلاقية المترتبة عليه، وفي مقدمتهـــا العدالة بوصفها إنصافًا.

الفصل الثاني عشر

النقد الجماعاتي (كيمليكا نموذجًا)
العدالة تعويضًا وتفضيلًا إيجابيًا

رولز (الليبرالية المســاواتية): تفاوت (اعتبــاط) ← العمل على مقاربة المســاواة (لا تفضيــل وتوزيع الثروة فقط على أســاس المواطنــة لمصلحة الفقراء) ← مساواة (مقاربة عادلة في توزيع الثروة من دون المنافع الجماعاتية الثقافية).

كيمليــكا (الليبرالية الجماعاتية): تفاوت (اعتباط شــامل الثقافة بوصفها من صور المنافــع والخيرات) ← العمل على تحقيق لامســاواة عادلة (تفضيل إيجابي تعويضي في معاملة الأقليات) + مســاواة (في توزيع الثروة على أساس المواطنة) ← مساواة (عدالة شاملة توزيع المنافع بكافة صورها).

يعدّ ويــل كيمليكا[1] من أهم مفكري السياســة المعاصريــن المعروفين

(1) له العديد من المؤلفات في العدالة والتعددية الثقافية والفلسفة السياسية عمومًا، أهمها: «العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة» و«أوديســا التعددية الثقافية». للمزيد من المعلومات، انظر: بريان باري، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، 2 ج، سلسلة عالم المعرفة؛ 382-383 (الكويت: المجلس الوطني للثقافــة والفنون والآداب، 2011)، ص 19، وويل كيمليكا، أوديســا التعددية الثقافية: سبر السياســات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح، 2 ج، عالم المعرفة 377-378 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ص 275 «التعريف به».

بأصحاب «النزعة الثقافية»[2] (Culturalism) القائلة بضرورة الالتفات إلى ظواهر التعددية الثقافية والانتماء الثقافي عند الاشـتغال على تحقيق العدالة الليبرالية السياسـية في «دولة متعددة الثقافـات»، إذ لا بد من تغطيـة «الحقوق العامة والمعنية بالأفـراد، بغض النظر عـن انتمائهم الجماعي، إلـى جانب الحقوق الجماعية أو المكانة الخاصة للأقليات الثقافيـة»[3]، بمعنى العمل على تحقيق «التكامل ما بين إنصاف شـتى الجماعـات الإثنية الثقافية عـن طريق حقوق الأقلية، والعمـل على حماية الحقوق الفردية ضمن المجتمع السياسـي، لكل من الأكثرية والأقلية عن طريق حقوق الإنسان التقليدية»[4]، الأمر الذي يلاحظ أن الطرح الرولزي قد تجاوزه انطلاقًا من مبـدأ «المواطنة الليبرالية»[5] بوصفه معيارًا وحيدًا للتعامل مع الأفراد على أساس المسـاواة التي لا يمكن مقاربتها إلا بوقوف الدولة على مسـافة واحدة من الخصوصيـات الثقافية والجماعاتية الإثنية، في صيغة سياسية دسـتورية اصطلح على تسميتها بـ «الدستور المحايد عرقيًا»[6]. عمومًا، يُعدّ حياد الدستور ثقافيًا، في السياق الليبرالي المعاصر، من أهم المشـكلات المثارة بين الليبرالية السياسية التي يمثلها رولز، والتي تشتغل على تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال سياسـة «إعادة التوزيع» أو «سياسـة المصالح»، مـن جهة، والليبراليـة التعددية الثقافية التي تفضي إلى ما يسـميه تشارلز تايلور «سياسـة الاعتراف»[7] بواقع التعدد الثقافي والمظالم التي ظلت

---

(2) باري، ص 19-20.

(3) John Hoffman and Paul Graham, *Introduction to Political Ideologies* (Harlow, England : New York : Pearson Longman, 2006), p. 52.

(نقلًا عن: حسام الدين علي مجيد، إشـكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، أطروحات الدكتوراه؛ 85 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 218).

(4) Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (Oxford, UK New York: Oxford University Press, 2001), pp. 72 and 78.

(نقلًا عن: مجيـد، ص 241). وانظر أيضًا المعنى ذاته، في سـياق الحديث عن التعددية الثقافية الليبْرالية بصورة عامة: كيمليكا، ص 81-82.

(5) باري، ص 23.

(6) مجيد، ص 217.

(7) كيمليـكا، ص 104. يضع تايلـور رؤيته بشـأن «سياسـات الاعتـراف» (The Politics of Recognition)، بخصـوص التعدديـة الثقافيـة فـي: Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in: =

تلحق بالأقليات، في ظل النظم الليبرالية الدستورية القائمة على أساس المواطنة والحريات والمساواة، من جهة أخرى.

ينطلق كيمليكا من المسلمة الأخلاقية ذاتها التي يقول بها رولز بشأن نفي الاستحقاق المسبق، منتهيًا إلى القول بالعدالة، بصفتها تعويضًا عن صور الحرمان والمظالم الاعتباطية، لكنه يزيد على ذلك ما يرى أن الطرح الرولزي قد أغفله على الرغم من أهميته، متمثلًا في أن التعويض لا بد من أن يشمل الحقوق الجماعية للأقليات الثقافية، فهي تعاني بوصفها كذلك (أي أقلية ثقافية) شكلًا من التفاوت الذي «يمكن النظر إليه كونه حرمانًا بليغًا واعتباطًا أخلاقيًا»[8] على الدولة أن تعترف به و«بالظلم التاريخي الذي وقع على الأقليات غير المسيطرة... وتظهر استعدادها لتقديم نوع من العلاج أو التعويض وتصحيح الأوضاع»[9]. بناء عليه، فإن القول بحياد الدولة، ممثلة بالدستور، وبوجوب وقوفها على المسافة ذاتها من الخصوصيات الثقافية، يندرج ضمن ما يسمى «المعاملة المتماثلة وليس المعاملة العادلة»[10]، لأن في ذلك معاملة متساوية مع غير متساوين، الأمر الذي يتناقض مع الهدف الذي انطُلق منه، متمثلًا في التعويض عن حالة عدم التساوي وغياب الاستحقاق الأخلاقي السابق على معايير العدالة السياسية (الاجتماعية الاقتصادية). يمكننا القول عمومًا، بما يتفق مع كيمليكا والجماعاتيين، إن ما كان على رولز الاشتغال عليه يتمثل في تعميم ما يُفهم أنه سياسة تفضيل إيجابي تصحيحي (Affirmative Actions)، يُعدّ مبدأ الفرق أحد أشكاله، باعتباره آلية أو سياسة توزيعية تعويضية تعمل من أجل تحقيق مصلحة أكبر للفقراء (الأقل انتفاعًا)، حتى يكون شاملًا

= *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Charles Taylor [et al.]; edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.

(8) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford political theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), p. 126.

(نقلًا عن: مجيد، ص 241).

(9) كيمليكا، ص 87.

(10) باري، ص 28. الاقتباس عن جيمس تولي، ينقله باري من: James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, The John Robert Seeley lectures (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995)

أفراد الجماعات الثقافية والمتحـدات الاجتماعية الأكثر حرمانًا، لأنهم كذلك، أي لأنهم ينتمـون إلى جماعات وأقليات محرومـة بالتراكم. وهو ما لا بد من الانتباه فيه لما بين شـكلي التعويض من فرق مهم، يكمن فـي أن الأول يمثّل ضـرورة دائمة من جيل إلى جيـل، لتصحيح نتائج الاعتبـاط وصروف الدهر التي لا يمكن حل مشـكلاتها نهائيًا، وإنما يمكـن التقليل من احتمالاتها، فهي مرتبطة بطبيعة البشـر والاجتماع المدني، في حين يمتد الثاني إلى جيل أو أكثر مع الاشتغال على الاسـتغناء عنه في مرحلة ما، إذ يفترض أن تحل المشكلات التي يتصدى لها، في ظل سياسات التعويض والتفضيل في النواحي التي ترتبط بالحرمان الثقافي الجماعي، إلى جانب سياسـات المساواة العامة القائمة على أساس المواطنة الليبرالية السياسية (الديمقراطية).

يعتقد كيمليكا بإمكان تطوير نموذج المواطنة الذي يشترك المنضوون إليه في مجموعة واحدة من الحقوق، باتجاه تناول «قضايا التنوع الثقافي... حتى لو كان ذلك النموذج قد تطوّر أصلًا في سياق مجتمعات سياسية أكثر تجانسًا»[11]، بالمعنى الذي أراد رولز البناء عليه متمثلًا في واقع التعددية المعقولة التي تعبّر عن تعددية أخلاقية وهوية غير عامـة إزاء الهوية العامة التي تعبّر عنها المواطنة السياسـية. وبناء عليه، يمكننا القول إن ما يأخذه كيمليـكا على رولز يتركز في مشكلة تأكيد الأخير المستوى السياسي المثالي المعبّر عنه بالمواطنة المتجاوزة لحقيقة التعدد الثقافي فـي المجتمع الليبرالي المسـتهدف بالعدالة **أولًا**، وفي اكتفائه بعدّ التمايز خارج الإطار السياسي أو الهوية العامة أخلاقيًا عامًا يعبّر عن تعدد القناعات في المتحدات والروابط الاجتماعية الدينية والفلسفية والمذهبية الشاملة، بما تمثله من هويات غير سياسـية أو غير عامة **ثانيًا**. ويشكك كيمليكا عمومًا، مع غيره من الجماعاتيين الذين يُعـدّ تايلور أبرزهم، في مقولة «الحياد الثقافي لليبرالية»، وفي مدى قدرتها «على تقديم أسـاس مشـترك يلتقي عليه

(11) Will Kymlicka, «Introduction: An Emerging Consensus,» *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 1, no. 2 (1998), p. 149.

(نقلًا عن: باري، ص 22).

الناس من جميع الثقافات»[12]. وقد رأينا أن القول بالحياد الليبرالي السياسي يمثّل فكرة أساسية في الطرح الرولزي، إذ تكون الهوية الثقافية غائبة بفعل توسله عند التعاقد على مبادئ العدالة في الوضع الأصلي، بحجابَ الجهل الذي يحول بين الأطراف وخصوصياتهم الثقافية لمصلحة كونهم أعضاء في المجتمع السياسي، أي بوصفهم مواطنين أحرارًا متساوين، وهو ما من شأن فكرته الامتداد والتأثير في المجتمع المستهدف بالعدالة خارج تجربة الوضع الأصلي، بدليل «أن الفرد والدولة [سيكونان حياديين] ضمن نطاق المجال العام [السياسي] وسيتعامل فيه، كل منهما مع الآخر على أساس هذه الحيادية، وأن الدولة في الوقت عينه ستكون هي الجهة الضامنة لاستمرارية الإجماع على مبادئ العدالة والحيادية»[13].

وصف الجماعاتيون النموذج الذي يعدّ رولز ممثلًا رئيسًا له بـ «الليبرالية المتعامية عن التمايز أو الاختلاف»[14] (difference-blind liberalism) لتأكيده تجنب تخصيص الجماعات الثقافية بمعاملة استثنائية في المجال السياسي العام ومؤسساته، ولا سيما في مؤسسة الدستور بما يعنيه من دور حاسم في كل ما يليه من مستويات التشريع والحياة العامة، الأمر الذي جعل «موضوع الفلسفة السياسية الليبرالية كائنًا مجردًا ليس له سمات مميزة»[15] كتلك الموجودة بقوة في «الثقافة المجسدة»[16]، وفرض «قيودًا داخلية تحدّ من حق الأفراد داخل الجماعة في مراجعة تصوراتهم عن الخير»[17]. ولكن على الرغم من حرص رولز على تأكيد تمكين المواطنين بالقوتين الأخلاقيتين المعبرتين عن العقلانية،

---

(12) باري، ص 54-55.

(13) مجيد، ص 230، وانظر المعنى ذاته مع توضيح المؤلف تأويله المعاكس لحقيقة إغفال الوضع الأصلي الهوية الثقافية من عدمه، في: باري، ص 120-121.

(14) Taylor, p. 62.

(15) باري، ص 119.

(16) باري، ص 29.

(17) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 161.

(نقلًا عن: باري، ج 2، ص 19، والفصل الخامس، الهامش 37، إذ يؤكد المؤلف أن هذا الانتقاد موجّه إلى ليبرالية رولز السياسية.

بصفتها قدرة على تحديد ومراجعة مفاهيم الخير، إلى جانب المعقولية، بصفتها قدرة على الحس بالعدالة، كما رأينا، تظل المشــكلة قائمة ومتمثلة في السؤال التالي: هل يمثّل كل من الثقافة والانتماء الثقافي بحد ذاته خيرًا أو نفعًا أساسًـا يتطلـب العدالة ورفـع الظلم بخصوصه عبـر توفير فرص تطوره واسـتمراره في ظـل المواطنة الليبرالية كمـا يطرحها (رولز) وغيره من منظـري الليبرالية السياسـية. بمعنى إعادة تحديد مجـال العدالة الاجتماعية، فـلا يعود مقتصرًا «على التوزيع، [وإنما شاملًا] جميع العمليات الاجتماعية التي تؤيد أو تقوض الاضطهاد [الظلم] ، ومن بينهـا الثقافة»[18]؟ هنا، يقرر كيمليكا أن قصورًا مهمًا يكمن في الطرح الرولزي، لأنه «لم يقـم مطلقًا بجعل الانتماء الثقافي من قبيل المنافع الأساسية التي تعنى بها العدالة. وبينما يوضح درجة الأهمية التي تتمتع بها الحرية مقارنة بالمنافع الرئيسـية الأخرى، إلا أنه لا يقوم بالشيء ذاته في ما يخص علاقة الحرية بـ[هذا الانتماء]»[19]، إذ تبرز في هذا السـياق أسئلة مهمة من قبيل: ماذا لو تعارضت رؤيـة الجماعات المتعددة للخير والحق المحدد له مع الليبرالية السياسية والليبرالية عمومًا؟ أليست الليبرالية السياسية التي يقدمها رولز، بوصفها الأكثر ملاءمة لتحقيق العدالة الاجتماعية، منحازة إلى نمط معين من التفكير والسلوك من دون غيره، على الرغم من ادعائها خلاف ذلك دائمًا؟ ألا يبدو أن الليبرالية السياسـية التي يمثلها رولز تتعامل تعاملًا تبسيطيًا اختزاليًا أحاديًا مع المجتمع المسـتهدف بالعدالة من دون الوقـوف على حقيقة تمايز السياسـي عن الثقافي فيه، بحيث لا يتوقع نظريًا أن يكـون الثاني «مصدرًا من مصادر التفاوتات الجائرة»[20] التي من المفترض أن أي طرح في العدالة يشتغل على سبل رفعها؟

(18) باري، ج 2، ص 190.

(19) Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989), p. 166.

(نقلًا عن: مجيد، ص 230-231).

(20) Kymlicka, *Liberalism*, pp. 177-178.

(نقلًا عن: مجيد، ص 231).

يؤكد كيمليكا أن رولز جانب الصواب عندما تجاهل الانتماء الثقافي بصفته نفعًا أساسًا وصورة من صور التعبير عن احترام الذات التي يعدها هو نفسه (أي رولز) اجتماعية بالدرجـة الأولى، عبر ما أطلق عليه في سـياق تقديمه المنافع والخيرات الأساسية «الأسـس الاجتماعية لاحترام الذات»[21]، فلا شك في أن الانتماء الثقافي أحد أهم هذه الأسس التي كان يفترض به (أي رولز)، عند تصميم تجربة الوضع الأصلـي، مراعاة مقتضياتها، ولا سـيما أن الأطراف وفق وصفه عقلانيتهم وإدراكهم الخير، لا يريدون خسـارة أوضاعهم الاجتماعية وتقويض أسـس احترامهم لذواتهم. الأمر الذي عبّر عنه كيمليكا بالقول: ما دام «خسران الانتماء الثقافي يدخل في نطاق خسارة تلك الأوضاع... فإن اعتقاد رولز بأهمية الحرية وأولويتها، باعتبارها منفعة رئيسـية، هو اعتقاد يشتمل على قيمة الانتماء الثقافي بعينه... [فهو يمنحنا] خيارات ذات معنى»[22]. وبناء عليه، يدعو كيمليكا إلى ما يمكن عدّه مكملًا وتأكيدًا لما عدّه، هو ذاتـه، إغفالًا في الطرح الرولزي متمثلًا في «وجـوب التعامل مع حق المـرء في انتهاج ثقافتـه بوصفه حقًا من المرجح أن يرغب الناس في نيله، أيًا كان مفهومهم للخير»[23]. لكن الإنصاف، هنا، يقتضي القول إن رولز لا ينكر وجاهة هذا النوع من الاعتراضات التي يمكن أن يواجهها طرحه الليبرالي السياسـي بشـأن العدالة، لكنه يكتفي بمناقشتها[24] عبر تأكيد أن السـؤال الرئيس ليس «إذا كان المذهب الليبرالي السياسي منحازًا وبطريقـة اعتباطية، ضد مفاهيم معينـة لصالح مفاهيم أخـرى»، وإنما «إذا كان تحقيق مبادئه في مؤسسات يعين ظروفًا... منصفة يمكن فيها تأكيد مفاهيم للخير مختلفة والنضال في سـبيلها»، لذا تكون الليبرالية السياسية غير حيادية وظالمة

---

(21) عرضت الفكرة ونوقشـت ووثقت في «مادة العدالة أو المنافع الأساسية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(22) Kymlicka, *Liberalism*, p. 166.

(نقلًا عن: مجيد، ص 237).

(23) Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 86.

(نقلًا عن مجيد، ص 237).

(24) انظر: جون رولـز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسـماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 321-328.

فحسب، إذا عملت على تكريس ســيادة المفاهيم الليبرالية الفردية إلى درجة لا يبقى بإمكان «الجمعيات المؤكدة لقيم الدين والمتحد الاجتماعي أن تزدهر»، أو إذا وفرت ظروفًا تكون النتيجة فيها ظالمة[25].

يقاس مدى الحياد الذي يؤكده رولز في طرحه الليبرالي السياســي حيال ما يحمله الأشــخاص من مفاهيم مرتبطة بمتحداتهم وثقافاتهم، على اختلافها وتعارضها، بالنظر إلى مدى تحقيق العدالة لهؤلاء الأشــخاص، أو على الأقل بالنظر إلى مدى انتفاء الظلم الواقع عليهم فيه، لأن «التأثيرات الاجتماعية على أي نظرة للعدالة السياســية والتــي تفضل بعض العقائد علــى أخرى لا يمكن تجنبها، فلا يقدر أي مجتمع أن يحتوي في داخله كل طرائق الحياة... [وعمومًا فإنه] لا وجود لعالم اجتماع من دون خســارة: أي لا وجــود لعالم اجتماع لا يلغي بعض طرائق حياة تحقق قيمًا أساســية معينة... فطبيعة ثقافته ومؤسســاته تبرهــن على أنها أبعــد ما يكون عن التــلاؤم. غير أنه علينــا أن لا نخلط هذه الاســتثناءات التي لا مفر من حصولها بالانحياز الاعتباطي أو الظلم»[26]. وفي حال عجز أي مفهوم شــمولي (ديني، ثقافي...) عن البقــاء في «مجتمع يؤمّن الحريات الأساســية المتساوية... فليس ثمة من ســبيل للحفاظ عليه واستبقائه متســقًا مع القيم الديمقراطية كما تصوغها فكرة المجتمع [التعاوني المنصف] بين مواطنيــن معتبرين أحــرارًا ومتســاوين»[27]. هكذا، فإن ظــروف التاريخ وتجربته، وليــس العدالة بوصفهــا إنصافًا، بصفتها صورة من صــور الليبرالية السياسية، مسؤولتان عن عدم اتساع المجال لشمول الأخذ بجميع الثقافات غير القادرة على الاستمرار في ظل المجال السياسي الليبرالي العام[28]، على الرغم من رحابته وســعة الهامش الذي يتيحه لتطورها وتمتــع الأفراد فيها بحقهم في

---

(25) رولز، ص 326.

(26) رولز، ص 323-324. («لا وجود لعالم اجتماع من دون خســارة» عبارة ينسبها رولز إلى أشعيا برلين).

(27) رولز، ص 325.

(28) انظــر: John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey essays in philosophy; 4 (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 197-198.

الانتماء إليها والتعبير عنها. هنا، يمكــن الجماعاتيين الرد بالقول إن هذا يتنافى مع لســان حال الطرح الرولزي بخصوص أهمية الجهد الاجتماعي السياســي المؤسســي القصدي الواعي في تنظيم وتوجيه المجتمع، وفــق مبادئ العدالة بوصفها إنصافًا، في مقابل الطرح الليبرالــي الجديد، باعتباره طرحًا ناكصًا إلى القول بترك الأمور لعناية اليد الخفية والتنظيم الذاتي من دون تدخل، فالظروف التاريخية للمجتمع ليست «كينونة ترنســندنتالية غامضة تعمل من ورائنا» وبغير وعي منا بها، وأمر تنظيمهــا وتوجيهها عائد إلينا، فـ «المســؤولية... تقع على عاتقنا لا علــى التاريخ»[29]، وظروفــه وصروفه التي يقول رولــز إن التفاوت المحكوم بالاعتباط وغياب الاســتحقاق الأخلاقي هما جميع ما يُســتقرأ منها بخصوص المعطيات والحيازات الطبيعيــة والاجتماعية والاقتصادية، فهذه بلا شــك متأتية في جزء غير يســير منها بالتراكم الثقافي الجماعاتي، ولا سيما في حالة الأقليات التي لا بد مــن إنصافها والاهتمام بنضالاتها لنيل «الاســتقلال الذاتي الثقافــي»[30]، بوصفه صورة من صور الاســتقلال الذاتــي العام الذي تقوم عليه الحرية الليبرالية باعتبارها هامشًــا من عدم التدخل، لدى اشــتغالنا على تحقيق العدالة السياسية، ومن ثم الاقتصادية التوزيعية للمنافع والتشريعية القانونية المنظمة والموجهة للمجتمع. عمومًــا، يعتقد كيمليكا بأهمية الانتماء الثقافي في تحديد الأدوار التي يمارسها الفرد في السياق الاجتماعي العام، فهو يهب الأفراد حــسّ الهوية والارتباط بالآخرين ويوفر أرضيــة للتفاهم والتبادل والثقة والتضامن الاجتماعي. لذا، من شــأن الاهتمام به بناء وتعزيز الاستقلال الذاتي من جهة، وتحقيق الخير المتمثل في الاستقرار الاجتماعي السياسي من جهة ثانية[31]، الأمر الذي يأتي، بلا شــك، في ســياق الوظيفة التربوية للفلسفة السياســية الأخلاقية التي رأينــا[32] أن رولز يعوّل عليها فــي الوفاء لمتطلبات

---

(29) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (India: Macmillan Ltd, 2000), p. 90.

(30) مجيد، ص 231 و234.

(31) انظر: مجيد، ص 235.

(32) في «التربية علــى المواطنة والولاء للمجتمع السياســي العادل: مقاربة سياســية أخلاقية» ضمن الفصل التاسع من هذا الكتاب.

ومقتضيات العدالة. غير أن الفرق الأســاس يكمن هنا فــي أن الطور التربوي المتعلق بالمتحدات والروابط الاجتماعية ومن بينهــا الجماعاتية الثقافية، عند رولــز، يمثّل مرحلة إرهاصية ســابقة على الطور التربوي السياســي الأخلاقي المرتبط بالمواطنة والحس بالعدالة، وليــس محايثًا له أو بديلًا مكافئًا له. وبناء عليه، هو يمثل مرحلة أقل نضجًا من المرحلة اللاحقة التي تتحقق فيها المواطنة السياسية، مثلما يجب أن تكون.

أخيرًا، لا بد من القول إن في المنطق العام للطرح الرولزي، بوصفه نظرية ليبرالية سياســية في العدالة، ما يمكن المحاججة به ضد هذا النوع من الانتقاد، انطلاقًا من الفلسفة السياســية التي أعلنت ابتداء أنها جاءت لتعبر عنها وتؤدي دورًا من أدوارها، فهي «يوتوبيا واقعية» تشــتغل على «ســبر حــدود الإمكان السياســي العملي»[33]، في ســبيل الوصول إلى ما يجب أن يكون عليه مجتمع المواطنة بنظام سياسي عادل يظل ممكنًا، وإن كان غير كامل. هكذا، لا تتعامى عن الظروف التاريخية للمجتمع الليبرالي الحديث في وقت لا تظل فيه خاضعة لمحدداته، إلا بالقدر اللازم لتحقيق القيمة التي تنبري لإعلائها متمثلة في العدالة الاجتماعية التي رأينا أنها، بدورها، ليســت إلا توفيقًا بين الحرية والمســاواة، بوصفهما قيمتين ليبراليتين أساســيتين. فالمعيار في ذلك هو مدى القدرة على تحقيق العدالة باعتبارها إنصافًا (وحيادًا). ولا شــك في حتمية حدوث خسارة ما في العالم الاجتماعي الفعلي، لكن السؤال الأساس يظل هنا عن مدى حجم هذه الخسارة التي يمكن أن تصيب الخير الثقافي الجماعاتي بصفته كذلك أمام حجم المكاســب والحقوق التي يمكن أن يأتي بها الطرح الليبرالي السياســي في العدالة، ولا سيما أنه لا يصادر حق أحد في خيره الخاص، ثقافيًا جماعاتيًا أكان أم أخلاقيًا فلسفيًا وأيديولوجيًا عامًا، ما دام لا ينكر على الآخرين حقوقهم وحرياتهم المماثلة، فهذا جوهر الدعوة الليبرالية السياســية للعدالة التي حرص صاحبها على تأكيد اكتســابها المشــروعية الكاملة عبر ما أَطلــق عليه التوازن التأملي والإجماع المتشابك اللذين من شأن المواطنين فيهما استحضار جميع

(33) رولز، ص 90.

البدائل ومعارضتها للنظر في إمكان الإجماع بشــأن مبــادئ العدالة لجدارتها الذاتية بما هي كذلك، أي سياســية ناظمة لجوهريات الدســتور الديمقراطي، من جهة، ولكونها من جهة ثانية، مســوغة من حيث المبــدأ والإمكان، داخل الاعتقادات والفلسفات الشاملة الخاصة بالمتحدات والروابط المختلفة، الأمر الذي لا يعني انتفاء أن تكــون الثقافة المعبرة عن الجماعات والإثنيات حاضرة وفاعلة في الطرح الرولزي، حضورًا غير مباشــر ومخلًا أو متناقضًا مع الهدف الاجتماعي الأسمى المتمثل بتحقيق الاســتقرار الاجتماعي السياسي باعتباره الخير النهائي العام الذي من المفترض أن يســعى الجميــع إلى بلوغه بصورة ديمقراطيــة غير إكراهية مثلما تؤكد العدالة بوصفهــا إنصافًا، وصورة من صور الليبرالية السياسية[34].

(34) هذا التبرير لا ينفي استمرار شرعية التســاؤلات ذات الصلة، ومن ذلك قول تورين: إن أي «نظرية عن الديمقراطية والعدالة ينبغي، حسب رولز، أن تكون سياسية، لكن نظرية عن السياسة لا ينبغي أن تكون مفصولة عن... العلاقات الاجتماعية والفعل الجماعي الذي يتبع القيم الثقافية»، وتساؤله المهم المصوغ كالتالي: «ما الداعي إلى القبول بتلك العزلة للنظام السياســي قياسًــا على المصالح الاجتماعية والمعتقدات الثقافية؟» انظر: آلان تورين، ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة (دمشق: وزارة الثقافة، 2000)، ص 61 و208.

الفصل الثالث عشر

النقد الجماعاتي الغائي (ساندل نموذجًا)
حدود العدالة السياسية بوصفها حيادًا

يعدّ مايكل ساندل من أهم المفكرين المعاصرين المهتمين بقضايا العدالة، ومن أبرز الذين تناولوا الطرح الرولزي والليبرالية السياسية التي يمثلها بالدراسة والنقد في كتابه الليبرالية وحدود العدالة، إذ يقدم فيه اعتراضات عدة على رولز الإجابة عنها، على الرغم من التطور الذي لحق بنظريته منذ طرحها الأول، لأنها اعتراضات مرتبطة بالمستوى التأسيسي الذي تقوم عليه. ويرى ساندل بصورة رئيسة أن «ليس من المعقول دائمًا وضع مزاعم منبثقة من مذاهب أخلاقية أو دينية كلية بين قوسين»، بمعنى تجنب الخوض فيها التزامًا بالحياد الليبرالي، «من أجل التوصل لاتفاق سياسي...، [فهذا مرهون] بمعرفة أي من [هذه] المذاهب... يعتبر هو الصحيح»، ولا مبرر لـ «فصل هويتنا السياسية عن هويتنا الخاصة»، بحجة الحرص على ضمان «التعاون الاجتماعي على أساس الاحترام المتبادل»، في ظل واقع المجتمعات الديمقراطية المتميز بالتعددية المعقولة[1]، وما يرتبط بها من اختلاف في تصورات ومفاهيم

---

(1) تم التعبير عن معناها في الترجمة التي يعتمدها البحث لكتاب ساندل باستخدام عبارة «واقع كثرة معقولة». انظر: مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس، عبد الرحمان بوقاف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 318.

الخير، فما الذي يمنع مذهبًا أخلاقيًا أو دينيًا شـــاملًا مفضيًا إلى «قيم تكون من الإلزام، بمكان يســـمح بنســـف القوســـين» المزعومين ليبراليًا سياسيًا، أي بما يؤدي إلى عدم ترجيح العدالة السياســـية و«القيم السياسية على ما عداها»، ولا سيما أن رولز نفسه يؤكد عدم تشـــكيك الليبرالية السياسية بمزاعم أي من تلك المذاهب[2]، إلى جانب أنهـــا لا تفضل أيًا منها أو تنحاز إليه[3]؟ ولتأكيد وجاهة هذا الاعتراض يضرب ساندل مثالًا معاصرًا يرى أنه يمثل جدلًا تشريعيًا سياسيًا متصلًا بـ «مسائل أخلاقية دينية خطيرة» كالإجهاض[4]، مدافعًا عن فكرة يمكننا مقاربتها في الأسئلة التالية: إذا صح رأي المؤسســـة الدينية، كالكنيسة وغيرها من الروابط الدينية، بشـــأن لا أخلاقية الإجهاض بحجة أن حياة الإنســـان تبدأ منذ اليوم الأول للحمل، فبأي حق تُغلِّب الرؤية الليبرالية السياسية للعدالة التي تترك للمرأة حرية القرار بهذا الشـــأن من باب أن ذلـــك يندرج ضمن الحريات الأساسية التي تتمتع بها بوصفها مواطنة؟ لماذا علينا القبول بعدم تدخل الدولة ممثلة بالدستور والتشـــريعات المنســـجمة معه في نقاش المستويين الأخلاقي والديني بشأن مشكلات من هذا القبيل، والاســـتمرار بالتالي في وضعهما بين قوســـين، ولا ســـيما أن النقاش يتعدى هنا تشـــريع الإجهاض أو تجريمه، إلى مســـألة تقرير اللحظة التي تبدأ فيها حياة الإنســـان، وبلغة القانون، اللحظة التي يصبح فيها الإنسان شـــخصًا قانونيًا له كامل الحقوق، وخاصة الحق في الحياة بصفته حقًا إنسانيًا أصيلًا؟ لذا، ما الفرق بين قتل جنين وقتل صبي إذا ما صحت الرؤية الدينية الأخلاقية؟

عمومًا، إن المشـــكلة الرئيســـة التي يريد ســـاندل طرحها للنقاش تتمثل في الأســـئلة التالية: كيف لنا أن نقدم الحق وتجلياته فـــي العدالة على الخير الأخلاقي والديني؟ وكيف للمشـــرع أن يظل منســـجمًا مع الدستور العادل،

---

(2) ساندل، ص 318-320.

(3) رأينـــا تأكيد هذا المعنـــى عند رولز، انظـــر: «الليبراليـــة المذهبية والليبرالية السياســـية» في الفصل الخامس، وفي الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب: «النقد الجماعاتي (كيمليكا نموذجًا): العدالة تعويضًا وتفضيلًا إيجابيًا».

(4) ساندل، ص 320.

وفق الرؤية الليبرالية السياسية التي يقدمها رولز مؤكدًا فيها الحياد إزاء الجدل الأخلاقي الديني، إذا ما تثبت من صحة موقف الدين والأخلاق في مسائل من هذا القبيل[5]؟ أليس من الخطأ عدم الوقوف على مدى خيرية وإنسانية الغايات التي تطرحها الأديان والمذاهب الأخلاقية، عند النظر في ما هو عادل وغير عادل على المستوى السياسي، ممثلًا بالدستور وما يرتبط به من مستويات تشريعية وقانونية ناظمة وموجهة لحياة الناس بجميع أبعادها؟ لا شك، هنا، في أن الليبرالية السياسية، وفق الطرح الرولزي، تستطيع الرد على ذلك بالقول إن مسائل، من هذا القبيل، تظل مسائل تشريعية، أي من الدرجة الأقل أهمية إزاء ما تشتغل العدالة بوصفها إنصافًا على تحقيقه في المستوى السياسي الدستوري وجوهرياته. لكن ذلك لا يحسم المسألة، وفق منطق الاعتراض الذي يقدمه ساندل. فما يراد تأكيده لا يتعلق بأخلاقية الإجهاض من عدمها، وإنما بجدوى الحياد الأخلاقي الديني الذي تلح عليه الليبرالية السياسية لمصلحة قيم وتقاليد متراكمة في الثقافة السياسية، وأولها المواطنة بصفتها حرية ومساواة، الأمر الذي يمكن طرح التساؤلات التالية بشأنه: كيف كان لليبرالية السياسية أن تبرر، من الحقل السياسي المحايد، إنهاء نظام الرق في الولايات المتحدة، على الرغم من أنه كان جزءًا من التقاليد والثقافة السياسية؟ ألم يكن أبراهام لينكولن على حق عندما اعترض على حياد الدولة والدستور إزاء مسألة أخلاقية على درجة من الخطورة كهذه، ولا سيما أنه أدرك مدى الشر الكبير الكامن فيها، بالمعنى الأخلاقي، إزاء موقف خصومه الداعين إلى الاتفاق في المستوى السياسي على عدم الاتفاق في المستوى الأخلاقي والديني، بما ينسجم مع مطلب الحياد الليبرالي السياسي، بالمعنى الذي يقول به رولز بحجة إمكان الاتفاق بشأن العدالة والقيم السياسية وعدم إمكان الاتفاق بشأن القيم الأخرى في ظل واقع التعددية التي يصفها بالمعقولة؟ بناء عليه، أليس «رفض الليبرالية السياسية ذكر المثل الأخلاقية الكلية، معتمدة بدلها على فكرة المواطنة المتساوية المتضمنة في الثقافة

---

(5) انظر: ساندل، ص 320-322.

السياسـية، كان من الممكن أن يخلق لها... صعوبات في إيجاد تفسـير لماذا كان لينكولن على صواب...»[6]؟

إن انطلاق رولز من واقع التعددية (المعقولة) لتبرير القول بإمكان الاتفاق السياسـي من دون الأخلاقي والديني يطرح، وفق سـاندل، أسئلة وصعوبات كثيرة بشـأن معيار تحديد المعقولية في ما يخص العقائد والمذاهب الشـاملة الكلية، بمعنى السـؤال عن مدى صحـة القول بأن مذهبًا كليًـا ما يعد معقولًا فحسـب إذا كان قابلًا للاتفاق معنا على القيم السياسـية وخاصة العدالة، وفق ما دعي بالتوازن التأملي[7] والاجماع المتشابك في التسويغ الليبرالي السياسي (الديمقراطي) الأمثل من ناحية انسـجامه مع أولوية الحـق الذي تمثله العدالة السياسـية على الخير الذي تمثله القيم الأخلاقية والدينية والمذهبية الشـاملة. وفي هذا السياق، يعتقد ساندل أن أولوية الحق على الخير في الطرح الرولزي، تمثل افتراضًـا بُني انطلاقًا من واقع التعددية المعقولة بوصفه ظرفًا أساسًـا من الظروف الموجبة للعدالة فحسـب، إذ لا بد من «إيجـاد مبادئ [لها]... يمكن أن يتبناها مواطنون أحرار ومتسـاوون على الرغم مـن خلافاتهم الأخلاقية... والدينية»، لأنـه «وإن اختلفت آراؤنا فـي مجال الأخلاق والدين، فإننا لسـنا مضطرين... بعد تأمل، إلى أن نختلف بشـأن مفهوم العدالة»، وما على ليبرالية رولز السياسـية أن تبرهنه، في هذا السـياق، هو أن إعمال العقل والنقاش في ظروف من الحرية الليبرالية لن يؤدي إلى نشوب نزاعات بشأن العدالة السياسية والقيم السياسية العامة نفسها، وفي حال إخفاقها في ذلك فإن أولوية الحق على الخير تصير موضع تشكيك في المسـتوى القيمي السياسي (العدالة) مثلما هو حالها في المستوى الأخلاقي والديني والمذهبي الشامل عمومًا[8].

(6) ساندل، ص 328، وانظر تفاصيل الجدل في هذا الموضوع في: (ص 322-328).

(7) يترجم محمّد هناد Reflective Equilibrium بـ «التوازن الانعكاسـي» في: ساندل، ص 335. بدلًا من «التوازن التأملي»، وهي العبارة التي يفضلها الباحـث لمقاربتها المعنى المقصود والمفهوم من السـياق العام، فهو (أي التوازن التأملي) طريقة للتأمل والتفكر في البدائـل المعروضة وموازنتها. انظر: فقرة «التفكير باستحضار البدائل - التوازن التأملي» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(8) ساندل، ص 328-330.

يجانب ساندل الصواب، بهذا، ويتناقض مع نفسه، لأنه استند في الحديث عن تبرير أولوية الحق على الخير عند رولز، علـى تقديم الأخير لها، بوصفها اسـتجابة لضرورات واقع التعددية المعقولة وما يعنيه من اختلاف في الغايات ونزاع بشأن تصور الخير ومفهومه. لكن رولز، وإن صح اعتقاده بأولوية الحق، وبالتالي العدالة السياسـية على الخير والغايات لتنازعها وتعددها، إلا أنه وفقًا لقراءة سـاندل ذاته، في موضع آخر، يؤكد أنها تتفق مع فلسفة أخلاق الواجب الكانطية التي تقول بأولوية الذات الإنسـانية على غاياتها ولواحقها، فغاياتنا لا تكشـف «عن طبيعتنا... لأن الأنا سـابق على غاياته»، فضلًا عن أن «الإفصاح عن طبيعتنا باعتبارنا كائنات حرة ومتسـاوية [لا يتم] إلا إذا تعاملنا على أساس مبادئ الحق والعدالـة... [وإنه] لا بديل عن الحرص على الإمسـاك بمفهوننا للعدالة باعتبارها متحكمة في غاياتنا... [فالعدالة] مسـعى له أولوية في ذاته»، وأولوية الحق تتمثل «في وجوب أن تدخل أفكار الخير المسموح بها في إطاره [بوصفه مفهومًا سياسيًا]، وفي ضوء واقع التعددية يمكننا أن نفترض أن الأفكار المستعملة... مشتركة بين مواطنين أحرار ومتسـاوين، وأنها لا تفترض وجود أي عقيدة [شـاملة]»[9]. لكن لا يكتفي سـاندل بتقديم هذا الاعتراض انطلاقًا مـن مقولة التعددية التي يبني عليها رولز رؤيته بشـأن أولوية القيم السياسـية، وعلى رأسـها العدالة، إذ يرى أن المواطنين في مجتمـع التعددية المعقولة لا يتفقون بالضرورة بشـأن القيم الليبرالية السياسـية التي تمثلهـا مبادئ العدالة بوصفهـا إنصافًا، وفي حال اتفقوا بشـأنها، من حيث المبـدأ، فإنهم يختلفون في تفسـيرها والمدى الذي يمكن لها أن تصله، ونجد خير مثال على ذلك في مسـألة الحريات الأساسية والهوامش التي تحكم مسـاحتها والمستويات التي تطالها[10]. أما المثال الأهم، بخصوص القيم التي لا يتفقون عليها، على الرغم

(9) وُظِّفت هذه الشـواهد وسـياقاتها وتوثيقها، بالإضافة إلى دليل فهم سـاندل لأولوية الحق على الخير عند رولز، انطلاقًا مـن أولوية الذات على غاياتها في «أولوية الحـق (العدل) على الخير – أولوية الواجب على النافع» في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(10) يورد سـاندل، في هذا السـياق، مثالًا يتعلق بالمشـكلات المتعلقة بحريـة التعبير، ومنها السـؤال عن مدى حماية هذا الحق، حتى في حالات الصور الإباحية وعدم الإفصاح عن مصادر تمويل الحملات الانتخابية... انظر: ساندل، ص 331.

من جميع المزاعم التي يمكن إيرادها بشأن التقاليد والثقافة السياسية المتراكمة في المجتمع الديمقراطي، فيتجلى في المشكلات المتعلقة بالعدالة التوزيعية، إذ يظل مبدأ الفرق الذي يقدمه رولز بوصفه حلًا لها، موضع اختلاف على الرغم من كونه جزءًا من مبادئ العدالة السياسية، بصفتها جزءًا من القيم السياسية عمومًا، والدليل على ذلك حدة النزاع المعاصر بين غلاة الليبرالية، كنوزيك وفريدمان وهايك من جهة، ورولز نفسه من جهة أخرى، بشأن القول بضرورة تدخل الدولة ومؤسساتها لإعادة توزيع الثروة وتحقيق العدالة التوزيعية. بناء عليه، فإن الصعوبة الرئيسة التي تعترض العدالة الليبرالية السياسية الرولزية، في هذا الشأن، تتركز في كيفية تبرير شرعية الإلزام بمبدأ الفرق ليبراليًا على الرغم من عدم الاتفاق بشأنه وشأن العدالة التوزيعية، من حيث المبدأ، لا من حيث التفسير والتطبيق والمدى الذي يمكن أن يصل إليه، ولذا فإلى أي مدى يكون الطرح الليبرالي السياسي في العدالة بوصفها إنصافًا، بشأن التسامح مع الفلسفات والمذاهب والعقائد الشاملة المخالفة، منسجمًا مع ذاته، ولا سيما أنه يؤكد دائمًا ضرورة التسويغ في العقل العام عبر تحقيق التوازن التأملي[11]، بوصفه استحضارًا لجميع البدائل من أجل تحقيق الإجماع المتشابك؟

الحق أن رولز لم يغفل هذا النوع من المشكلات في أثناء بحثه في إمكان التسويغ الليبرالي لمبادئ العدالة، إذ أقر بأن «التأمين [في ما يخص العدالة التوزيعية] ناقص والترشيد [عبر التدخل الحكومي المؤسسي لتحقيقها] مطلوب»[12]، الأمر الذي جعل هدفه الأول متمثلًا في الاشتغال على نظرية في العدالة لتنظيم ظواهر اللامساواة وتوجيهها من خلال الاعتماد على الاعتقادات الأكثر رسوخًا، بشأن الحقوق والحريات الأساسية والسياسية والمساواة المنصفة بالفرص من أجل الوصول، انطلاقًا منها، إلى اتفاق على مبدأ من شأنه تنظيم التفاوت، عبر تمثيل الجوهري منها في الوضع الأصلي، لأن هذه الاعتقادات بخصوص التفاوت ومشروعيته وضرورة تنظيمه أقل

(11) انظر: ساندل، ص 332-335.

(12) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 321-328.

رسوخًا ووضوحًا، وبالتالي أقل ضمانًا. الأمر الذي أوجب ترشيدها وتركيزها وتوظيفها في خدمة هذا الهدف. وقد لا نكون مضطرين، في دفاعنا عن الطرح الرولزي، إلى إعادة ما نوقش في الفصل السابق بشأن الحجج التي ترجح مبدأ الفرق على غيره من البدائل المنافسة، من ناحية جدارته وقدرته على تحقيق العدالة التوزيعية، بوصفها جزءًا من العدالة الاجتماعية، باعتبارها توفيقًا بين الحرية والمساواة، بمعنى قدرته (مبدأ الفرق) على تمكين المواطنين من ممارسة الحرية حقًا لا صورة. ولا شك في أن على أصحاب البدائل المناقضة الأخرى كالليبرتاريين والليبراليين الجدد، وإلى حد ما الليبراليين الآخذين بنموذج الرعاية وسياسات الحد الأدنى الاجتماعي، ممن يرفضون التدخل لتحقيق العدالة التوزيعية والمساواة الاقتصادية الاجتماعية من حيث المبدأ، (عليهم) التأمل والتفكر مليًا في أهميتها، وخصوصًا الحفاظ على ما يفترض أنهم يتفقون بشأنه مع الطرح الرولزي، وما يعدّ من ثوابت الثقافة والتقاليد السياسية للمجتمعات الديمقراطية، متمثلًا في الحريات والحقوق الإنسانية الأساسية، لأنه لا يخفى على أحد أن غياب قدر من المساواة الاقتصادية الاجتماعية وانقسام المجتمع إلى أقلية مفرطة في القدرة والثراء، مقابل أكثرية مفرطة في الإملاق والضعف يؤثران سلبًا في المساواة المنصفة في الفرص، فضلًا عن جعل الحريات والحقوق السياسية وغير السياسية الأساسية صورية، وبلا معنى.

الفصل الرابع عشر

نقد واقعي نسبي (سِن)
العدالة حرية، والحرية تمكينًا، والتمكين تنمية

يقرّ أمارتيا سِـــن، عند نقده الطرح الرولزي، بأن مفاهيمه التأسيسية ظلت تقدم له (لسِـــن) الكثير، لدى بحثه في مشـــكلة العدالة، وبأن أعمال رولز تعدّ تحولًا مهمًا في الفلســـفة السياســـية والأخلاقية المعاصرة، إذ جعلت موضوع العدالة يتميز بمـــا هو عليه اليوم[1]، متمثلة في ما يأخذ (سِـــن) عليه من اكتفائه بالتركيز على المؤسســـات المثالية، في حين يجب علـــى أي نظرية، يمكنها أن تتســـم بالرحابة، أن تكون أساسًـــا للتفكير العملي «معاينة مسائل إعلاء العدل و[إنزال] الظلم، بدل تقديم حلول لمســـائل تمسّ طبيعة العدالـــة الكاملة»[2]، عبر تركيز الاشـــتغال على «إقامة مؤسســـات عادلة... [مع] إعطاء دور ثانوي ومســـاعد... لطرق الحيـــاة الفعلية للنـــاس...»، على الرغم ممـــا للأخيرة من «مضامين بعيدة الأثر على طبيعة وســـعة فكرة العدالة» ذاتها[3]. ويعتقد سِن أن

(1) أمارتيا ســـن، فكرة العدالة، ترجمـــة مازن جندلي (بيـــروت: الدار العربية للعلوم ناشـــرون بالاشتراك مع مؤســـسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 99-101.

(2) سن، فكرة العدالة، ص 11.

(3) ســـن، فكرة العدالة، ص 13-14. تجدر الإشـــارة إلـــى أن ريكور يتفق مع سِـــن في أولوية الاهتمام بالحس بالظلم والعمل على إنزاله، إزاء الحس بالعدالة والتنظير المثالي لها، لأن الأول «أعمق =

الاشــتغال على مســتوى المؤسســـات، في التنظير للعدالة، وهو ما يطلق عليه المقاربة «المؤسســية الما-فوقية» المرتبطة «بنمط التفكيــر العقد اجتماعي»[4] الســـائد بتأثير من رولز، ومن تأثر بهم، كروســو وكانط، في الفلسفة السياسية المعاصرة في ما خص العدالة، يظل (علــى الرغم من أهميته) قاصرًا من ناحية عدم إيلائه «السلوك الفعلي للناس» الاهتمام الكافي الذي يشتغل عليه هو (سِن) في ما يسميه «المقارنة الما-تحتية» غير المنطلقة من افتراض تأخذ به الأولى، إذ يقول إن هذا السلوك «متوافق مع قواعد السلوك [المؤسسي] المثالي»[5]. وعلى الرغم من أن سِن ينوّه بالجهد الذي قدمه رولز ومن قبله كانط خصوصًا، بشأن البحث في دور «الواجبات الأخلاقية أو السياســية التي ينطوي عليها الســلوك المناســب اجتماعيًا»[6]، فإنه يعيب عليه عدم النظر إلى ذلك بوصفه أولوية في تحقيق العدالة إزاء المستوى المؤسسي، فما تؤديه التربية على المواطنة والحس بالعدالة - أي على التمكن من امتلاك القوتين الأخلاقيتين المتمثلتين بالعقلانية والمعقولية، وفق سيكولوجيا المعقول التي من شأنها الوصول بالمواطنين إلى القدرة على مراجعة القيم والأولويات بصورة نقدية عبر مناقشة البدائل المتاحة في الثقافة والتقاليد السياســية الليبراليــة وفق منهج التوازن التأملي للتســويغ في العقل العام[7] - يظل موضع تشــكيك في ما خص قدرته على مقاربة سعة

= وأبعد» وأكثر ســيادة من الثاني. انظر: بــول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمــة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمــة، 2005)، ص 389، وقد عبّر ســيلفاتوري فيكا عن الفكرة ذاتها، ولكن بما يوحي بعــدم التناقض بين الاهتمامين، بالقول: «إن كل نظريــة في العدالة لها أصل في واقع الظلم» في: أي فلســفة للقرن الحادي والعشرين؟ ترجمة أنطوان ســيف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 328. وهنا لا ينكر سِــن دور المؤسسات، لكنه يعد دورها مساعدًا على العكس تمامًا من رولز في العدالة إنصافًا (انظر: ســن، فكرة العدالــة، ص 15). ولعله من الجدير بالاهتمام في هذا الســياق أيضًا التأســيس البديل الذي يقدمه ســن للتقليد التعاقدي الاجتماعي الذي يمثله رولز في الفلسفة السياســية المعاصرة، وهو ما يدعوه «نظرية الخيار الاجتماعي» التي يقدمها في صيغة مقاربات ومقارنات «بين مختلــف الطرق التي يمكن أن يحيا بها الناس متأثرين بالمؤسســـات وأنماط الســلوك الفعلي والتفاعلات الاجتماعية..» (سن، فكرة العدالة، ص 20، وللتوسع انظر: ص 152-183).

(4) سن، فكرة العدالة، ص 40-41.

(5) سن، فكرة العدالة، ص 42-43.

(6) سن، فكرة العدالة، ص 42.

(7) انظر: سن، فكرة العدالة، ص 44، الهامش رقم (*).

التفكير التي تدّعيها العدالة بوصفهــا إنصافًا، ومطلبًا ضروريًا للبحث في نظرية مثالية متكاملة[8]، لأن «حصر الاهتمام... بالأدبيات الغربية [التقاليد الليبرالية]، يجعل... الفلسفة السياسية عمومًا، ومتطلبات العدالة خصوصًا محدودة وضيقة الأفق نوعًا ما»[9].

تظــل المقاربة المؤسســية المافوقية التي يأخذ بها رولــز، بناء على عقد اجتماعي جديد يتم في الوضع الأصلي الذي يوفر شــروط الحياد والإنصاف، وفق سِن، مهددة بفقدان التماسك، لأنها لا تقدم إجابات كافية عن أسئلة مثل: لماذا علينا قبول افتراض أن الإجماع يكون محصورًا بمبدأي العدالة المنظّمين بصرامة للبنية الأساسية للمجتمع، من دون غيرهما؟ ولماذا يؤدي الحياد الذي يسببه حجاب الجهل بالضرورة إلى تنحية البدائل الأخرى التي يمكن تصورها بخصوص المؤسســات العادلة في ظل توافر جميع البدائــل الممكنة في هذا العالم؟ وهل يؤدي النظر في الأســباب المتعددة للعدالة أصلًا إلى ظهور هذه المجموعة مــن المبادئ؟ ومن ذلك مثــلًا لماذا لم ينظر في الفروقات بشــأن طريقــة التفكير والتعامل مع مشــكلات التوزيع والاقتصار علــى التفكير وفق قاعدة الماكســمين[10]؟ ولماذا استُبعدت البدائل الأخرى من النقاش المفترض في الوضع الأصلي، على الرغم من إقرار رولز بحضورها في السياق الليبرالي السياسي السائد، وبأن مبدأي العدالة بوصفها إنصافًا ليسا إلا أحدها[11]؟ وهنا، تجدر الملاحظة أن سِــن يلح على هذا النوع من الانتقادات لأســاس التركيز الذي اشــتغل عليه رولز ومجاله، علــى الرغم من صدور كتابــه **فكرة العدالة** الذي ضمّنه أهمها (الانتقادات)، بعد صدور كتاب الأخير **العدالة إنصافًا: إعادة**

(8) يميز رولز بين التوازن الضيق والواســع (ســعة التفكير) وقوله بالحرص علــى الثاني، في: «التفكير باستحضار البدائل - التوازن التأملي» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(9) سن، **فكرة العدالة**، ص 17.

(10) أوضحنا المقصود بـ «الماكســمين» في القســم الثالث من البحث وللتذكير، هي: القاعدة المرشدة الأكثر ملاءمة لاتخاذ قرار عقلاني بشأن ترجيح بديل على بدائل أخرى في حالات الاحتيار أو عدم التعين، كتلك التي يكون عليها الأطراف في الوضع الأصلي بفعل حجاب الجهل. وهو مركب من الحد الأدنى (minimorum) والحد الأعلى (maximum).

(11) انظر: سِن، **فكرة العدالة**، ص 46-49.

صياغة بسنوات (ثمانٍ)[12]، وإحالته (سِن) عليه في مواضع عديدة[13]، من دون التوقف جديًا (ربما لعدم اقتناعه) عند مـــا تضمنه من ردود وتوضيحات يمكن القول إنها كافية بصورة معقولة منســـجمة مع الســـياق العام للنظرية بشأن كثير من النقاط المثارة أعلاه، فمبادئ العدالة كما أشـــير سابقًا، ليست مستنبطة «من ظروف الوضع الأصلي»، لأنه فقط «وسيلة انتقاء» ونظر في إمكان الاتفاق على ما هو مقدّم مسبقًا من جهتنا، نحن مصممو التجربة[14] التي لا بد من تأكيد أنها تجربة افتراضية يراد بها تصور ما يجب أن تكون عليه شروط الإنصاف والحياد التي يُتوقع أن يُعقد فيها الاتفـــاق على مبادئ العدالة التـــي اجتُهد في وضعها خارج شـــروط الوضع الأصلي، وفق مفاهيم تأسيســـية عامـــة ملائمة لمجتمع ليبرالي يتبنى مواطنوه ثقافة وتقاليد راسخة يمكن البناء عليهما في مسعى بلوغ التســـويغ في العقل العام للمواطنين. وبناء عليه لا يصح، إذا أريد لهذا التسويغ أن يكون ممكنًا وواقعيًا، اســـتحضار جميع البدائل المتاحـــة في أنماط التفكير والثقافات العالمية كما يطالب سِـــن الذي ربما يكتسب قوله وجاهة في سياق العدالة العالمية، أو في سياق «العلاقات العادلة بين الشعوب»، بوصفها أقصى ما يمكن أن نطمح في تحقيقه في ظل عدم مشروعية القول بإمكان بلوغ حكومة أو سلطة عالمية واحدة مســـتقرة، لأن ذلك لن يكون إلا قمعيًا[15]، لا في سياق

---

(12) صـــدر كتاب فكرة العدالة في عـــام 2009، وكتاب رولز العدالة إنصافًـــا: إعادة صياغة في عام 2001.

(13) يحيل عليه في ســـتة مواضع، انظر: سِـــن، فكرة العدالة، ص 48 الهامش رقم (**)، 88 الهامش رقـــم (**)، 100 الهامش رقم (*)، 108 الهامش رقـــم (*)، 209 الهامش رقم (*)، و301 الهامش رقم (*).

(14) جون رولز، العدالة كإنصـــاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اســـماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 211-212.

(15) رولز، العدالة كإنصاف، ص 104. لا بد في هذا الســـياق من تأكيد أن ما يشتغل عليه رولز ليس عدالة كونية تطال كل فرد فـــي كل مجتمع بالمعنى الذي وقفنا عليه فـــي «العدالة بوصفها إنصافًا» باعتبارها نظرية في العدالة الاجتماعية، وإنما هو نوع تعاقدي خاص من العلاقات الدولية المثالية العادلة بين مجتمعات الشـــعوب التي يكون لكل منها حكومة خاصة، وهذا ما يمكن عده بحثًا أو نظرية فلسفية مثالية في القانون الدولي والعلاقات الدولية. انظر: جون رولز، قانون الشـــعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»، ترجمة محمد خليل، المشـــروع القومـــي للترجمة؛ 1074 (القاهرة: المركـــز القومي للترجمة، 2007)، ص 17-25.

العدالة الاجتماعية الخاصة بمجتمع ما، الأمر الذي لم يغفل رولز عن توضيحه في خاتمة أعماله: إعادة صياغة[16].

إن اعتماد رولز طريقة التفكير، وفق قاعدة الماكسمين، لم يكن إلا ضرورة منطقية تفرضها حالة الاحتيار التي يسببها حجاب الجهل في وصف الوضع الأصلي الذي لا يصح النقاش بشأنه، إلا بخصوص فكرته في أصلها، أي من ناحية قدرتها على توفير ما يجب أن يكون عليه شرط الإنصاف عند التعاقد على مبادئ العدالة، وفي حال الاتفاق على جدارته الوظيفية هذه، فيجب التسليم بمقتضيات التفكير التي يفرضها، ومنها الاحتيار الذي يقود منطقيًا إلى التفكير المسترشد بالماكسمين، تجنبًا للمخاطرة عند الخروج من التجربة المفترضة. ولا شك في أن عدم الاتفاق بشأن فكرة الوضع الأصلي يعني أن لا طائل من أي نقاش يخصه، إلا في حال تناقضت شروطه وقيوده المضروبة على أسباب التفكير العقلاني، والمفضية بالتالي إلى التفكير بمعقولية، مع طريقة تفكير الأطراف فيه، عند نقاش مبادئ العدالة ومعارضتها مع البدائل المنافسة السائدة في السياق الليبرالي، وهي ما نقترحه نحن مصممو التجربة وفق الاعتبارات ذاتها عند اقتراح مبادئ العدالة، متمثلة في اعتبارات القول بالمجتمع التعاوني والعدالة الاجتماعية، كما رأينا في حينه[17]. وعلى الرغم مما يبدو أنه انتقادات يسهل الرد عليها، وفق المنطق العام للعدالة بوصفها إنصافًا، مثلما يلاحظ أعلاه، فإن لسِن انتقادات أخرى يعترف رولز بوجاهتها، من خلال اهتمامه، لا بالرد عليها، وإنما بتوضيح أن طرحه لا يتناقض مع ما يراد تأكيده بها، بل إنه يأتي مؤسسًا لها، إلى جانب ما يمكن القول إنه دور عملي مكمّل تقوم به هذه الانتقادات في مسعى بلوغ المثل والقيم التي ينظّر الطرح الرولزي لها. ولعل أهم هذه الانتقادات ما يتعلق بقائمة المنافع الأولية المقترحة على الأطراف، بوصفها تمثل الحد الأساس الضروري جدًا من الخير (الشفاف أو الرقيق)، التي

---

(16) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 101.

(17) في الفصل الثامن من هذا الكتاب، وخاصة في الفقرة «المشروعية الليبرالية للتعاقد»، إذ يتم الوقوف على أسباب عدم إدراج البدائل الليبرالية الأخرى، بوصفها منافسًا لمبادئ العدالة المقترحة.

يراد توخي ما هو الحق (العدل) بشـــأن توزيعها وتنظيمها، إذ يرى سِن أن رولز لم يلتفت إلى أن العلاقة بين فكرتي الخيرات الأساســية والقدرات الأساسية، ذات أهمية حاســمة في جعل الأولى ذات معنى حقيقي يستطيع المرء بمقتضاه الانتفاع بها (الخيرات)، أي بمعنى التساؤل التالي: ما معنى أن يحصل على هذه الخيرات من دون أن يكون قــادرًا على توظيفها بصورة تحقق له أهدافه، إن في مجال اللذة والسعادة المباشــرتين، أو في مجالات أخرى أكثر تجاوزًا وارتقاء، ولا ســيما أن الناس يتفاوتون في القدرات التي علينا أخذ المقارنات بينها بعين الاعتبار دائمًا[18]؟ فذلك يســاعد، بلا شك، على تحديد مواضع الظلم النسبية، من أجل العمل على رفعها، وفق سياسات التنمية التي من شأنها تمكين الأفراد من الانتفاع بالحريات والحقوق، واقعًا لا صورة[19].

يعتقد رولز أن سِــن على حق في مطلبه هذا، لكنه على غير ذلك في قوله إن العدالة بوصفها إنصافًا لم تولِ العلاقــة بين الخيرات والقدرات أي اهتمام، لأن «وصف الخيرات الأولية يحســب حســاب القدرات الأساسية ولا يتجرد منها»، وذلك عبر الاهتمــام بتنمية «قدرات المواطنيــن... المتمثلة في قوتيهم الأخلاقيتين» وتعزيزها، فالعدالة بوصفها إنصافًا تؤكد حقوقًا وحريات أساسية، بصفتها «شــروط جوهرية للتطور الكافي والممارســة الكاملــة [لهما]»، كما أن «المدخول والثروة هما وســائل... عامة الأغراض»، ولا سيما في «تحقيق القوتيــن الأخلاقيتين والتقــدم بغايات... [الخيــر] التي يؤكدهــا المواطنون أو يتبنونها»[20]. وقــد تجلى ذلك فــي أن قائمة الخيرات الأوليــة في العدالة

---

(18) انظر: ســن، فكرة العدالة، ص 118-119. وانظر من أجل الوقوف على المعنى وبغرض التوسع في تفاصيل هذا النوع الأســاس من انتقادات سِن وغيرها: ولا سيما الفقرات التالية: «المنفعة... والمقارنات بين الأشــخاص» و«الدخول والموارد والحريات» و«الرفاه والحرية والقدرة» و«معلومات القدرة...» ضمن: أمارتيا صن: «الحرية وأســس العدالة» في: التنمية حرية: مؤسســات حرة وإنســان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شــوقي جــلال، عالم المعرفــة؛ 303 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004)، وانظر أيضًا بشــكل خاص» فقرتي «المشــكلات التي يمكن معالجتها بكفاءة» و«المصاعب التي تستدعي مزيدًا من البحث» ضمن: سن: «رولز وما بعده: نقد نظرية رولز،» في: فكرة العدالة.

(19) للتوسع، انظر: سن، فكرة العدالة، ص 329-386.

(20) رولز، العدالة كإنصاف، ص 346-347.

بوصفها إنصافًا وضعت بما يراعي العلاقة الضرورية بين الخيرات والقدرات الأساسية، عبر تصور ما يمكن أن يطالب المواطنون به للحفاظ على كونهم أحرارًا ومتساوين وأعضاء في مجتمع تعاوني حسن التنظيم، أي وفق المفهوم السياسي المعياري للمواطنة، الأمر الذي لا يتناقض مع ما بين المواطنين من فروق في القدرات، فهم في ظل حصولهم على حقوقهم وحرياتهم وفرصهم المتساوية الأساسية، والضمانات التي يوفرها مبدأ الفرق، يكونون قادرين على التطوير الذاتي المستقل، وبالتالي هم قادرون على شغل المراكز والمواقع المختلفة والإفادة من ميزات ملائمة مكافئة للعمل والاجتهاد الذي يقومون به. وما تؤكده العدالة بوصفها إنصافًا، في هذا السياق، يتمثل في أن الحقوق والحريات الأساسية لا تتأثر بالفروقات في القدرات التي تقوم في جزء منها على المعطيات الطبيعية والاجتماعية الاعتباطية الظالمة أخلاقيًا، فالهدف دائمًا يتمثل في عدم إيقاع ظلم سياسي[21]، أي مؤسسي دستوري قانوني مكرّس للظلم الأخلاقي المتمثل في التوزيع الاعتباطي القبْلي.

إن قائمة الخيرات الأولية تمثّل قائمة توقعات معيارية لما يحق للمواطن أن يطالب به، في مختلف مراحل حياته كاملة، وهي واحدة وأساسية بالصورة التي تم تحديدها في المبدأ الأول من مبادئ العدالة، لكنها مختلفة ومتغيرة وفق المبدأ الثاني الذي يراعي اختلاف الظروف والطوارئ والخصوصيات والمواقع التي يمكن إقرار ما العادل بشأنها في المرحلة التشريعية اللاحقة، لا في مرحلة التعاقد الدستوري في الوضع الأصلي[22]، فما يُتفق عليه فيه بخصوص المبدأ الثاني، يتمثل في الأساس الذي يقوم عليه، وفي الوظيفة التي يؤديها في تمكين المواطنين من الممارسة الحقيقية للحقوق والحريات الأساسية الثابتة في المبدأ الأول، لا في تطبيقاته العملية الإجرائية. وبناء عليه، فإن ما يطالب به سِن، في هذا السياق، يكون غير غائب عن العدالة بوصفها إنصافًا، إلا أن التركيز عليه، بعد تأسيسه معياريًا، متروك إلى المراحل

(21) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 349-350.

(22) انظر: رولز، العدالة كإنصاف، ص 352.

اللاحقة الأكثر قربًا من المعطيات الواقعية الضرورية، لأن حدود دور الفلسفة السياسية في العدالة بوصفها إنصافًا يقف عند التأسيس المثالي النظري للعدالة الاجتماعية، فهي تبحث في تحديد المبادئ الدستورية العادلة، أو في ما يجب أن يكون عليه الدستور العادل الملزم لجميع التشريعات والمستويات الأخرى التي يعدّ ما يركز عليه سِن جزءًا مهمًا منها والتزامًا عمليًا بمبادئها. هكذا، فإن ما يريد سِن تأكيده، بوصفه بديلًا علميًا واقعيًا للطرح الرولزي، يتمثل في مقاربة العدالة، بوصفها حرية، والحرية، بوصفها قدرة أو تمكينًا، والتمكين، بوصفه تنمية بشرية، في سياق التنمية الشاملة المستدامة، لا يختلف، من حيث المبدأ، عن جوهر مقاربة العدالة بوصفها إنصافًا في تثبيتها الحريات والحقوق الأساسية، وفق المبدأ الأول للعدالة، ومن ثم العمل وفق الثاني على تمكين المواطنين من التمتع بها، إلا أن سِن في مقاربته للتمكين، بوصفه تنمية، يسدّ ثغرة لم يلتفت رولز إلى أهمية ملئها في مبدأ الفرق، لأن الأخير معنيّ بالتمكين الاقتصادي والتوزيع العادل للثروة فحسب، الأمر الذي لا يكفي، على الرغم من أهميته، لاكتمال تحقيق العدالة الاجتماعية بالصورة المثالية التي تشتغل العدالة بوصفها إنصافًا عليها. ولا شك في أن من شأن التنمية، لا تمكين الناس وتعزيز قدراتهم على ممارسة الحقوق والحريات فحسب، وإنما توفير فرص أكثر عدلًا وإنصافًا لتمكين الأجيال اللاحقة التي لا بد لنا من تحمل مسؤوليتنا الأخلاقية تجاهها.

الفصل الخامس عشر

نقد مفاهيمي شامل (هابرماس) الفعلي التواصلي بديلًا من الافتراضي الأصلي

تُعدّ الانتقادات والردود المتبادلة التي قامت بين رولز ويورغن هابرماس[1]، من أهم النقاشات المعاصرة التي أثارتها نظرية العدالة بوصفها إنصافًا، خصوصًا بشأن المقاربة الليبرالية السياسية التي تقيدت بحدودها وتأسست على مقولاتها. وعلى الرغم من أن هابرماس يستهل انتقاده بإقرار أن نظرية رولز تمثّل، بأسئلتها الأخلاقية، «نقطة تحول محورية في التاريخ الحديث للفلسفة العملية»[2] التي ينظّران للعدالة وفق مقارباتها، وبأن اختلافهما

(1) هابرماس: فيلسوف ألماني (1929-) من أهم منظّري مدرسة فرانكفورت. له حضور كبير في الفكر العالمي، انظر: <http://www.britannica.com>.

تركزت نقاشات هابرماس ورولز، بشأن العدالة الاجتماعية في مجتمع ديمقراطي دستوري. لكن نقد الأول تناول الإمكان الكوني لنظرية الثاني الذي أفرد للعدالة العالمية في ما بعد (1999) بحثًا مشتركًا مع (نظرية العدالة) في التأسيس الافتراضي لشروط التعاقد (الوضع الأصلي)، ومختلفًا معه في أهدافه وموضوعه، إذ قدمه بعنوان «قانون الشعوب»، بوصفه بحثًا في العلاقات العادلة بين مجتمعات الشعوب (علاقات دولية)، على اختلاف بنياتها المؤسسية (ديمقراطية وغير ديمقراطية)، وبما أن بحثنا يشتغل على العدالة الاجتماعية الدستورية، فقد جرى التركيز عليها، لا على العدالة الكونية، ولعله من المفيد الوقوف على نقاش الأخيرة بينهما في: «رولز وهابرماس في الظرف الكوزموبوليتاني،» ترجمة نجيب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، السنة 30، العدد 168 (كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 2013)، ص 13- 33.

(2) Jurgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 109.

يظل «خلافًا داخل أسـرة واحدة»[3]، إلا أن لسـان حالهما ومقالاتهما يؤكدان غير ذلك، إذ ينهلان من سـياقين ومنبعين فكريين مختلفيـن، كل الاختلاف، باسـتثناء المؤثرات الأخلاقية الكانطية، على اختلافهما في تأويلها. فرولز ينظّر للعدالة الليبرالية السياسـية التعاقدية بالتأصيل الافتراضـي المثالي الذي يمثله الوضع الأصلي، على أسس أخلاقية واجبية (كانطية)، في سياق يسود فيه الفكر النفعي خصوصًا والبراغماتي عمومًا، محاولًا تأكيد الفلسفة السياسية، بوصفها حقلًا للتفكير في المجـال الجامع العام الذي يتميز مـن (من دون أن يصادر) المجال التعددي الخاص الذي يعدّ سـمة أساسية في المجتمعات الديمقراطية المعاصـرة، في حين يأتي هابرماس من مدرسـة فرانكفـورت التي تندرج في سياق (وتنهل من المصادر) الكانطية والماركسية والهيغلية الجديدة التي اشتغل على تطويرها، إلى جانب التأصيل لمشـروع الفعـل التواصلي غير الافتراضي وتأكيده، بوصفه فكرة تأسيسـية في فلسفته عمومًا، وفي تنظيره للعدالة وانتقاده الطرح الرولزي خصوصًا. وعمومًا، يمكننا القول إن انتقادات هابرماس الرئيسة لنظرية رولز تتركز في ثلاث مسائل، أولاها تتلخص بالتشكيك في قدرة الوضع الأصلي، كما وُصف في العدالة بوصفها إنصافًا، على التعبير عن حكم أخلاقي موضوعي حيادي واجبي (Deontoligical) بشـأن مبادئ العدالة. أما ثانيتها، فهي ما يرى فيه أنه كان الأجدر برولز أن يميز، تمييزًا أدق، بين مشـكلات التسويغ ومشـكلات القبول، الأمر الذي يطال، بصورة رئيسة فكرة الإجماع المتشابك. ثم يرى في ثالثتها، أن رولز، بتقديمه الحريات والحقوق الليبرالية الأساسـية، خلال تنظيره للدولة الدسـتورية العادلة، على مبدأ الشرعية الديمقراطية، أخفق في تحقيق هدفه المتمثل في المواءمة بين هذه الحريات والحقوق، وفق المفهوم الليبرالي المعاصر، وبين مفهومها عند الأقدميـن، أو وفق المقاربة الجمهورية التي يأخذ بها[4].

---

(3) Habermas, «Reconciliation,» p. 110.

(4) Habermas, «Reconciliation,» p. 110.

(انظر: «بين الجمهوري والمدني: أولوية الإنسـاني الأساسي على السياسي» في الفصل السادس من هذا الكتاب).

يقدّم هابرماس، في سياق الانتقاد الرئيس الأول، أسئلة ثلاثة، هي كالتالي: «هل تستطيع أطراف الوضع الأصلي إدراك... مصالح [منافع وخيرات] من يمثلون، تأسيسًا على الأنانية العقلانية؟ كيف للحقوق [والحريات] الأساسية أن تمثَّل في المنافع الأولية؟ هل يضمن حجاب الجهل الحياد (النزاهة) في الحكم؟»[5]. في نقاش **السؤال الأول** يرى هابرماس أنه لا يمكن المواطنين الذين يفترض أنهم يتمتعون بالاستقلال الذاتي أن يمثَّلوا عبر الأطراف المفتقرين لهذا الاستقلال، فالمواطنون ذوو قوى أخلاقية[6]، تجعل منهم غيريين محترِمين مطالب الآخرين ومصالحهم بدافع من حسّهم بقيمة العدالة والقيم السياسية الأخلاقية عمومًا، في حين يكون الأطراف مقيّدين بفعل حجاب الجهل الذي يفرض شروطه على التفكير العقلاني، على الرغم من أنهم يفكرون، في ظله، بأنانية عقلانية وبلامبالاة متبادلة[7]. بمعنى، كيف لمبادئ العدالة التي جرى التعاقد عليها في ظل شروط تفكير غير موافقة لعقل المواطنين العام، أن تعبر عنه، بما يكسبها الشرعية السياسية الليبرالية؟ أما في نقاشه **السؤال الثاني**، فإنه يأخذ على رولز عدّه قائمة المنافع والخيرات الأساسية (الأولية)، بالصورة التي قدمها، شاملة جميع ما قد يحتاج إليه المواطن لتحقيق خططه الحياتية. فعلى الرغم من إدراك الأطراف أن هذه المنافع تمثل حقوق مواطني مجتمع حسن التنظيم (ديمقراطي مثالي) وحرياتهم، فإنه يصعب القبول بأنهم يتواضعون على إقرار إدراجها في القائمة، من دون التفريط بمقتضيات التأسيس على أخلاق الواجب، بوصفها رؤية تجريدية مثالية، لأن الحقوق والحريات الليبرالية السياسية وغير السياسية الأساسية، في المقام الأول، هي تنظيم للعلاقات بين مواطنين متفاعلين[8]. وفي نقاشه **السؤال الثالث**، يشكك هابرماس في قدرة الأطراف

---

(5) Habermas, «Reconciliation,» p. 112.

(6) القوى الأخلاقية (العقلانية والمعقولية)، بوصف المواطنين أعضاء في مجتمع ديمقراطي مثالي (حسن التنظيم) كما رأينا في غير مكان (فقرة «العقلانية والمعقولية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(7) Habermas, «Reconciliation,» pp. 112-113.

(8) Habermas, «Reconciliation,» pp. 113-116.

على اتخاذ قرارات وأحكام حيادية حقيقية، فـــي ظل حجاب الجهل، إذ يرى أنه كان الأجدر برولز الحـــرص على بقاء مفهوم العقل العملي غير مشـــوب بالموضوعية والحياد الافتراضيين التجريديـــن (مآزق التفكير اليوتوبي)، عبر الاشـــتغال على تحويله إلى «طريقة إجرائية بحتة»[9]، الأمر الذي يعني أن هذا النقد يتناول المنهج الذي توســـل به رولز في نمذجـــة افتراضية مثالية لمفهوم معيـــاري للإنصاف المتمثـــل بالمعقولية التـــي تقيد اختيار الأطـــراف مبادئ العدالة التي يـــرى (هابرماس) أن «أخلاق التخاطـــب»[10] (Discourse Ethics) تعدّ، بوصفها تطويرًا للأخلاق الكانطية وحلًا لمشـــكلات تجريديتها المثالية، في سياق فلســـفته الخاصة التي أطلق عليها «نظرية الفعل التواصلي»[11] (The Theory Communicative Action) بديـــلًا أكثـــر نجاعة عند التفكيـــر في العدالة، بوصفها قيمة معيارية شـــاملة إنســـانية عالمية، لا سياســـية فحســـب، كما في الطرح الرولزي الذي يأخذ عليه أيضًا، رؤيته بشـــأن المجال السياســـي الذي تحدّ به العدالة بوصفها إنصافًا، من زاوية أن مجال السياســـة لا يحدّ، ببساطة، من الناحية الأخلاقية، لأن المضمون الحقوقي الليبرالي الأســـاس لا يســـتمد من مبـــادئ العدالة التي يُتفـــق عليها في ظل شـــرطي الحيـــاد والموضوعية الافتراضيين بصورة مثاليـــة، وإنما يكون متضمنًا في صلـــب الصيغة القانونية المؤسســـية لعقل المواطنين العام. بناء عليه، لا بد من أن ينصب التركيز، في هذا الســـياق، ووفق ما يرى هابرماس، «على الجوانب الإجرائية لاســـتخدام العقل العام...، واشـــتقاق الحقوق من فكرة إضفاء الطابع المؤسسي القانوني عليه»[12].

يشير هابرماس، في سياق الانتقاد الرئيس الثاني، إلى أن إلحاح رولز على الطابع السياســـي في العدالة إنصافًا، تعبير عن قلقه حيال واقع التعددية التي لا

(9) Habermas, «Reconciliation,» p. 116.

(10) Habermas, «Reconciliation,» p. 117.

(11) Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon press, 1984-1987), vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*.

(12) Habermas, «Reconciliation,» p. 131.

بد من تناولها وفق مقاربات الاعتراف[13] (Recognition)، الأمر الذي لم يستطع، عبر حجاب الجهـل، إثبات أن الحيـاد المطلوب متحقق فيـه حيال وجهات النظر العالميـة المتضاربة والمثيرة للجدل، ولا سـيما عنـد رفعه (الحجاب) والدخول في مرحلة اكتسـاب الشـرعية عبر عرضه على المواطنين للحصول على الإجماع (المتشـابك) الذي يرى (هابرماس) أنه استمرار لعملية التسويغ التي اعتمدها رولز في تقديمه نظريته ومفاهيمها ومراحل بنائها - يقصد مفهوم «التوازن التأملي» الذي اعتمده، عند مناقشـة البدائل المنافسة لمبادئ العدالة، خصوصًا- لا مفهومًا قابلًا للتحقق والقبول في الواقع الفعلي ومحققًا، بالتالي، الاسـتقرار الاجتماعي السياسي، عبر تحقيقه اسـتقرار مبادئ العدالة، بوصفها تعبيرًا عن العقل العام أو الإرادة العامة للمواطنيـن، الأمر الذي تتأكد به فكرة العدالة بوصفها قيمـة، لا بذاتها، وإنما بوصفها وظيفـة براغماتية لتحقيق غاية قصوى متمثلة بالاسـتقرار الاجتماعي السياسي. وبالتالي فإن البعد المعرفي لا يغدو أكثر أولوية من البعد الوظيفي العملي[14]. ولعل هذا ما يفسـر تركيز رولز على مفهوم القبول بالتسـوية التي يمثلها عقد اجتماعي سياسي جرى في وضع أصلي افتراضي، بشأن مبادئ العدالة لأسباب معقولة (مقبولة) بالدرجة الأولى (لا عقلانية صرف). أما في انتقـاده الرئيس الثالث، فيأخذ هابرماس على رولز تقديمه الحقوق الإنسانية الأساسية، في الدولة الدستورية العادلة على الشرعية الديمقراطية، بل وعدّها سـببًا لها، الأمر الذي يخلّ بالمواءمة بين هذه الحقوق ومقاربة الأقدمين (المقاربة الجمهورية) التي يأخذ هـو (أي رولز) بها. فضلًا عن ذلك، فهو لا يقدم حلًا كافيًا لمشـكلات الاستقرار في ظل واقع التعددية. فالحريات والحقوق الأساسية، مثل الضمير والملكية وغير ذلك ممّا عدّه أولوية دسـتورية لا تنازل عنها ولا مقايضة لها بغيرها، ضمن المبدأ الأول من مبادئ العدالة بوصفه إنصافًا، تبدو غير منسـجمة مع المقاربـة الجمهورية التي تقول

---

(13) للوقوف على مثال من مناقشـات هابرماس في مقاربات الاعتراف انظر: Jurgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif, Studies in contemporary German social thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), pp. 203-236.

(14) Habermas, «Reconciliation,» pp. 119-126.

بأولوية المشاركة السياسية، بوصفها حقًا يجعل المواطن مستقلًا ومؤكدًا لذاته، بوصفه عضوًا في الجمهورية وللخير السياسي العام المتمثل في الاستقرار الاجتماعي السياسي، لا أمرًا أقل أولوية وثباتًا دستوريًا من الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية التي يفترض (رولز) أن المواطنين يوافقون بالإجماع على إضفاء الطابع المؤسسي الدستوري التشريعي عليها، على الرغم من أنهم لم ينخرطوا في نقاشه، إلا عبر ممثلين افتراضيين يفكرون وفق مقاربة التمييز بين المجالين العام وغير العام، أي بين السياسي وذلك المرتبط بالهويات الخاصة وما تتبناه من وجهات نظر بشأن الخير، خيرها الخاص والعام[15].

لا يمكن تسوية واقع التعددية والاختلاف الديمقراطي في الدولة الدستورية، وفق هابرماس، عبر افتراضات تعاقدية مثالية، بالمعنى الرولزي (اليوتوبي) الذي مثّله الوضع الأصلي، وإنما عبر تداول المواطنين للاتفاق بشأن حسم ما يستطيعون من المسائل الخلافية في الزمان والكيف اللذين يرون أنهما ملائمان. كما أن الديمقراطية تتطلب، إلى جانب التداول، مساومات في ظل قدرة متساوية، بين الأطراف، على التهديد والضغط والتأثير والهيمنة (الديمقراطية بوصفها توزيعًا متساويًا للقوة)، خلال التداول والتواصل الفعلي لا الافتراضي، بين «خصوم متعاونين»، على حد تعبيره[16]. كما أن الإلحاح على التمييز بين المجالين العام والخاص، مع مطالبة جميع المواطنين بالاتفاق بشأن العدالة السياسية بوصفها مجالًا عامًا، يلقي مثلًا بعبء مضاعف على كاهل المتدينين ومن يتبنون عقائد ومذاهب شاملة، من دون غيرهم من العلمانيين، لأن الخطاب السياسي العام علماني بلا شك، الأمر الذي يعني أن المتدينين ومن شاكلهم، عند محاولتهم الشاقة فصلَ العام عن الخاص، معرضون للخطر لا محالة، في ما يرون أن فيه خيرهم الذي قد يكون من غير الممكن أن يجد ما يعبّر عنه في المجال العام. وبناء

(15) Habermas, «Reconciliation,» pp. 126-131.

(16) «مكانة المصلحة الخاصة ودور القوة في الديمقراطية التداولية،» ترجمة نجيب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، السنة 30، العدد 168 (كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 2013)، ص 102.

عليه فإن ليبرالية رولز السياسية غير قادرة على التعامل مع واقع التعددية، بصورة ملائمة[17].

إن هذه الانتقادات، في مجملها وروحها العامة، وفق رولز، ليست إلا تعبيرًا عن نزعة فلسفية شاملة، لا تتعامل مع العدالة بوصفها إنصافًا، بما ينسجم مع منطقها العام ومفاهيمها التأسيسية والمجال الليبرالي السياسي الذي تشتغل ضمنه. هكذا يخطئ هابرماس حين ينظر إليها وفق مقاربات ومفاهيم خارجة عن سياقها الفلسفي السياسي، فـ «الليبرالية السياسية تجول في نطاق السياسي، تاركة الفلسفة وشأنها، من حيث هي كذلك [مذاهب شاملة]... إن الفلسفة السياسية تعمل بصورة مستقلة عن المذاهب [والعقائد الشاملة]، وتعبّر عن ذاتها بمصطلحاتها الخاصة بها، بوصفها رؤية مستقلة»[18]، لا كما تناولها هابرماس الذي يتبنى «مذهبا شاملًا، يتناول أمورًا تتعدى مجال الفلسفة السياسية... إذ ترمي نظريته حول الفعل التواصلي إلى إضفاء معانٍ عامة على الحقيقة... والعقل النظري... والعملي... [رغم] أننا نجده، في مواضع كثيرة، ينتقد الرؤى [الشاملة ذاتها]... إن الليبرالية السياسية لا تنبذ المذاهب ولا تشكك في صحتها، طالما أنها معقولة سياسيًا... إن هابرماس إذ يرى خلاف هذا، في هذه النقطة الحاسمة، فذلك يعدّ جزءًا من رؤية [مذهبية] شاملة»[19]. وعلى الرغم من أن رولز يعدّ انتقادات هابرماس، من حيث المبدأ والعموم، قد ضلت الطريق الذي تسير عليه فلسفته الليبرالية السياسية، بوصفها السياق الأنسب لتناول مشكلات العدالة في مجتمع ديمقراطي، فقد تناولها بالنقاش الذي يتلخص أهمه في النقاط التالية: أولًا، الاختلاف بشأن الموقف المذهبي الشامل الذي يمثله الخطاب المثالي، في سياق نظرية الفعل التواصلي، إزاء الموقف السياسي التأسيسي الذي يمثله الوضع الأصلي في العدالة بوصفها

(17) «رولز وهابرماس،» ص 20-21.

(18) John Rawls, «Political Liberalism: Reply to Habermas,» *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 134.

(19) Rawls, pp. 135-136.

إنصافًا، وبالتالي، الزعم أن الأخيرة تمثل عدالـــة نظرية حقوقية[20] (Substantive Justice) لا إجرائيـــة، فضلًا عن إخفاقها في فهم العلاقـــة بين المجالين الخاص والعام، عمومًا. ثانيًا، الأســئلة بشأن الإجماع المتشابك، بوصفه مفهومًا ليبراليًا سياسيًا، ومشكلات التســويغ والقبول والمعقولية. ثالثًا، التشكيك في انسجام الحقـــوق والحريات الأساســية، كما تم تحديدهـــا في النظرية، مـــع المقاربة الجمهورية لها (حريات الأقدمين)[21].

يؤكـــد رولز، في ســياق نقاش النقطـــة الأولـــى ودائمًا، قيـــام المفاهيم الفلسفية السياســية بذاتها، الأمر الذي ينطبق بقوة على العدالة في المجتمعات الديمقراطية التي تتســم بالتعددية المعقولة، ولا ســيما في ما يخص النظر إلى الحقوق والحريـــات والفرص وتوزيع المنافع، عمومًـــا، على الرغم من وجود ثقافة سياســية مشتركة بشـــأنها. وهذا ما لا بد من إيجاد صيغة تأسيسية معيارية لتمثيلـــه، كما هو الحال في تجربـــة الوضع الأصلي، بخلاف ما يؤســـس عليه هابرماس نظرية الفعل التواصلي، بوصفه رؤية إنســـانية فلســـفية أخلاقية عامة، على الرغم من أنه يأخذ على العدالة بوصفها إنصافًـــا دورانها في فلك التنظير الحقوقي النظري، إذ يرى أن المشـــكلات العامة الحاســـمة يجب أن تترك لما يتقرر في مناقشـــات عقلانية فعلية حرة، على العكس من الاصطناع والافتراض اللذين يمثلهما ذلك الوضع (الأصلي)، منظّرًا لمفهوم المواطنة ضمن فلســـفة شـــاملة، أي خارج المجال السياسي[22]. وفي هذا الســـياق، لا بدّ من الإشارة إلى أن اتهام هابرماس نظرية رولز بالافتقار إلى مقاربـــة إجرائية، يفتقر بدوره، وفق ما يرى سِـــن مثلًا، إلى الدقة، إذ يقول: «يمكن أن يكون هناك نقاش حول ما إذا كانت مقاربـــة رولز معيارية وغير إجرائية علـــى الإطلاق كما هي مقاربة هابرماس... إن هذا التمييز ســـيكون مبالغًا فيه نوعًا ما ويســـقط بعض العناصر

---

(20) قائمة على اعتبارات الحقوق بمعنى أنها مؤســـسة على أولوية الحق الدائمة الراســـخة، لا على اعتبارات نفعيـــة ظرفية متغيرة. انظـــر: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, edited by Robert Audi, 2nd ed. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), p. 456

(21) Rawls, pp. 132, 142, 150, 161 and 170.

(22) Rawls, pp. 132-142.

المركزية في أولويات رولز الخاصة وتوصيفه التشاور الديمقراطي المدعوم من قوتين أخلاقيتين ينسبهما إلى كل الأشخاص الأحرار والمتساوين»[23]. يضاف إلى ذلك حقيقة أن الوضع الأصلي، كما أكدنا مرارًا عند عرض النظرية ونقاشها، ليس إلا تجربة فكرية وجهازًا مصممًا للاتفاق بشأن المبادئ المثالية التي تُقترح للمقارنة مع البدائل الأكثر منافسة في القدرة على تحقيق العدالة الاجتماعية، بخصوص توزيع المنافع والخيرات الأساسية التي تزوّد الأطراف بها افتراضيًا من جهتنا، نحن مصممو التجربة[24]، فهي ليست مما يمكن تحديده والاتفاق على صوغه وتحديد أولوياته ضمن الشروط التي يفرضها حجاب الجهل، أي في ظل المعقولية المقيّدة لأسباب التفكير العقلاني، كما ظنّ هابرماس (وسِن أيضًا)[25].

يعيد رولز، في سياق تناوله النقطة الثانية، تأكيد الطريقة التي تقارب بها الليبرالية السياسية مشكلات التسويغ والاستقرار والشرعية، إذ يركز على أهمية التوازن التأملي، بوصفه مفهومًا تفاعليًا يمثّل، عبر أطراف الوضع الأصلي، وجهات النظر المختلفة بشأن البدائل ذات الصلة بالعدالة السياسية في مجتمع ليبرالي سياسي مثالي، الأمر الذي من شأنه تقديم حلول معقولة ومقبولة، عند جميع المواطنين، للمشكلات المتعلقة بجوهر الدستور أو القانون الأساسي، بوصفه مؤسسة العدالة الأساسية ومصدر الشرعية الديمقراطية. كما أن التصور السياسي للعدالة وقيامه بذاته، لا يعني أنه لا يمكن تسويغه داخل المجال الخاص، وفق المقاربة التي يمثلها مفهوم الإجماع المتشابك، أي داخل المذاهب الشاملة والخصوصيات الثقافية عمومًا، أيًا يكن المحتوى الذي

(23) أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 212، الهامش رقم (**). (يقصد القوتين المتمثلتين بالعقلانية والمعقولية، وفق المعنى الذي مر معنا في: «العقلانية والمعقولية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(24) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 211-212.

(25) تمت الإشارة إلى الفكرة في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

تتبناه، إلا أن هذا يعدّ مكملًا للتسويغ السياسي الكافي بذاته، بوصفه مجالًا عامًا مشتركًا يمثل الإجماع بشأن تنظيمه تنظيمًا عادلًا، وفق المبادئ التي اقتُرحت على الأطراف، ضمانًا مثاليًا للاستقرار الديمقراطي (غير الإكراهي) المعبر عن الإرادة العامة للمواطنين، أي بوصفه ممثلًا لخير المجتمع الليبرالي السياسي المثالي (حسن التنظيم) المنضبط بمعايير الحق (العدل). وبناء عليه، يغدو الإجماع المتشابك، وفق رولز، ممكن التحقق طالما أن هناك ما يكفي من أسباب مسوغة مقبولة عند المواطنين، بوصفهم مناط الشرعية الديمقراطية والعامل الحاسم في استقرارها داخل مؤسساتهم وفي ما بينهم، وبالتالي، في الاستقرار الاجتماعي السياسي[26]. عمومًا، يتلخص ما يفهم من رؤية رولز أو ربما يقاربها، في أن إمكان تسويغ مبادئ العدالة السياسية التي تمثلها العدالة بوصفها إنصافًا داخل المذاهب الشاملة الخاصة، بما فيها الأديان، إلى جانب التسويغ السياسي، وفق مقاربة الإجماع المتشابك، يعني أنه لا يوجد زيادة في العبء الملقى على عاتق المواطنين الذين يتبنون مذاهب شاملة، كما يرى هابرماس، إلا أن هذه المذاهب لا بدّ أن تكون معقولة سياسيًا، بحيث لا تكون، مثلًا، مغلقة ومتشددة إلى درجة تنفي فيها حقوق الآخرين وحرياتهم، أو متوسلة بالعنف ومنطق الغلبة لتحقيق غاياتها أو خيرها الخاص. بمعنى أن لا تكون رافضة العدالة السياسية وما يرتبط بها من قيم، لأن ذلك من شأنه تقويض الاستقرار الاجتماعي السياسي الديمقراطي الذي لا سبيل إلى تجسيده في الواقع الفعلي، وفق المقاربة التي يزعم هابرماس أنها أكثر إجرائية بشأن شروط التداول الديمقراطي، من حيث ضمان مساواة كاملة منصفة في القدرة على الضغط والمساومة والتهديد والتأثير، الأمر الذي يمكننا من طرح سؤال، على غير سبيل الاستفهام فحسب، بشأنه كالتالي: أليست مقاربة هابرماس تأصيلية مثالية مفرطة يمكن إثارة أسئلة كثيرة بشأن إمكان تحققها، من حيث المبدأ، على الرغم من زعمها خلاف ذلك؟ وبناء على هذا تكمن أهمية الوضع الأصلي في العدالة بوصفها إنصافًا في افتراضيته، لا في وجوده فعليًا، إذ يمثّل

---

(26) Rawls, pp. 142-150.

ما يستطيع فيلسوف السياسة القيام به، بوصفه منظّرًا لما يجب أن تكون عليه المثل والقيم السياسية، بالإضافة إلى اشتغاله على مقاربات إجرائية، كما في المقاربة التي يعبّر عنها مفهوم الإجماع المتشابك، على الرغم مما عليه من مآخذ وانتقادات[27]، فهي تساعد على الأخذ بمقتضيات تنظيره وإمكان تحققها بصورة مثالية، الأمر الذي من شأن العلوم الاجتماعية (سياسة واقتصاد... إلخ) متابعته والاشتغال على تجسيد روحه العامة. فالعلاقة بين الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية ذات الصلة، تعدّ علاقة بين كلّي تأسيسي وجزئي بنائي أكثر تعيّنًا، فهي تقارب، وربما تستطيع أن تصل إلى المثل والقيم طالما أن جذورها راسخة في العقل العام للمواطنين، كقيمتي الحرية والمساواة اللتين تشتغل العدالة بوصفها إنصافًا على تأكيد العلاقة الجدلية السببية بينهما، وهي ما يؤدي عدم الاهتمام بها وتعميقها إلى جعل أحدهما أو كليهما صوريًا. وفي هذا السياق، لا بد من ملاحظة أن هابرماس يقع في التناقض، عندما يدعو إلى مقاربة التداول الديمقراطي المثالي من زاوية التوزيع المتساوي لمصادر القوة والتأثير والضغط والهيمنة، في حين يميز، في موضع آخر، بين الفعل الاستراتيجي الذي يرفضه والفعل التواصلي الذي ينظّر له ويشتغل على تأصيله، ففي الأول «يعمل الفرد على التأثير في آخر، ترهيبًا وترغيبًا [أي ضغطًا]... في حين يعمل [في الثاني] على حثّه، بصورة عقلانية، معوّلًا على.. الالتزام»[28]، الأمر الذي يدعونا إلى القول: إن هذا ما يجري بين الأطراف في الوضع الأصلي أو ربما يقاربه بدافع مما يدعوه رولز «ضغوط الالتزام»[29]، ولكن في ظل توفر شرط المعقولية التي يضمنها حجاب الجهل. وأما في ما يخص النقطة الثالثة، فقد كان واضحًا أن رولز، ولا سيما بعد تعديلاته النهائية التي أدخلها على نظريته في كتاب العدالة بوصفها إنصافًا: إعادة صياغة، يأخذ بالمقاربة الجمهورية،

---

(27) قدم البحث أسئلة نقدية إلى رولز بشأن مفهوم الإجماع المتشابك وإمكان الاستقرار بالعدالة في: «نقد الاستقرار بالإجماع المتشابك» في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(28) Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: Polity Press, 1992), p. 58.

(29) نوقشت الفكرة في عنوان «الاستقرار وضغوط الالتزام» ضمن فقرة «المقارنة بين مبدأي المنفعة والفرق المقيّدين» في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

عند تناول الحريات والحقوق، من زاوية رئيسة تتمثل في تأكيده أولوية الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية على الحقوق والحريات السياسية، إلا أن ذلك لا يقتضي أن السياسي ليس ذا أولوية دستورية كتلك الممنوحة للإنساني الأساسي في المبدأ الأول من مبادئ العدالة بوصفها إنصافًا، إذ حُددت ضمن قائمة المنافع والخيرات الأساسية (الأولية)، وأُدرجت ضمن الحقوق والحريات الأساسية في المبدأ الأول، بوصفه أول المبادئ الدستورية وأكثرها أولوية. وقد جاء الحديث عن أولوية الإنساني لتأكيد أن السياسي يكتسي أولويته وأهميته بقدر مقاربته القيم والمثل السياسية المؤسسة أخلاقيًا، ولا سيما قيمة العدالة، أي بقدر ضمانه الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية، بوصفها حقوقًا أصيلة ثابتة غير قابلة للمصادرة أو للمقايضة بغيرها[30].

أخيرًا، يمكننا القول إن هذه الانتقادات، على الرغم من أهميتها، أغفلت جوانب مهمة في الطرح الرولزي، ولم تشتغل على تفنيدها وفق منطقها وغاياتها المعرفية ومقتضياتها العملية، فقد اكتفت بمناقشتها من زوايا أخرى يأتي معظمها متأثرًا بالخلفية الفلسفية العامة لهابرماس، كما أنها لم تقدم بديلًا أنجع من الطرح الرولزي داخل الحقل المعرفي الفلسفي السياسي الذي يشتغل عليه، ولا سيما في ما يخص المقاربة الإجرائية والإمكان الواقعي لنظرية العدالة. وإذا كان هابرماس ينظّر لأخلاق التخاطب، في سياق الفعل التواصلي، بوصفه نظرية أخلاقية شاملة، فإن رولز يتناول مشكلة محددة، تتركز في العدالة السياسية داخل مجتمع محدد أطلق عليه المجتمع الليبرالي السياسي حسن التنظيم الذي يرى فيه نموذجًا للمجتمع الديمقراطي كما يجب أن يكون.

(30) نوقشت هذه الفكرة، كما بدت عند رولز، في مواضع عديدة من البحث الذي بين أيدينا، ولا سيما في: «بين الجمهوري والمدني: أولوية الإنساني الأساسي على السياسي» في الفصل السادس من هذا الكتاب، و«مبادئ العدالة بوصفها مبادئ دستورية سياسية» في الفصل السابع من هذا الكتاب.

خاتمة

انطلق البحث مــن فرضياتٍ حاول، في مختلــف مراحله، تأكيد صحتها والدفاع عنها، فانتهى إلى النتائج العامة التالية:

أولًا: أدى رولز دورًا أساسًــا في إثارة أهم قضايا الفلســفة السياسية التي باتت، منذ أكثر من أربعة عقــود حتى اليوم، موضع جدل واســع وبحث جاد لدى أهم المشــتغلين، لا في الحقل السياسي فحســب، وإنما في الاقتصادي والأخلاقــي والقانوني، إذ جعــل مركز الاهتمــام منصبًا على دراســة مبادئ دســتورية عادلة تراعي أوضاع الواقــع، وتظل على الرغم مــن ذلك مثالية لا تخرج عن الأدوار التي تضطلع بها الفلســفة السياســية والأخلاقية، ولا سيما دور اليوتوبيا المتجاوزة لأوجه القصــور القائمة والكامنة في الأيديولوجيا التي تمثلها الليبرالية الجديدة والليبرالية الرعائية. وتجلى هذا الدور في بحث المدى الذي يمكن أن تبلغه الديمقراطية في تحقيق قيمها الأساسية المتمثلة في الحرية والمســاواة بصورة مثالية، أي في المــدى الذي يمكنها أن تحقــق فيه العدالة الاجتماعية كما يجب أن تكون.

ثانيًا: نجح رولز في رســم الحدود بين الليبرالية بصفتها فلســفة سياسية تتأســس العدالة بوصفها إنصافًا على مفاهيمها، وبين الليبرالية بصفتها فلســفة مذهبية شــاملة، فحال بذلك نظريًا دون عمل النظام الليبرالي السياســي العادل على ترجيح أي نظرة شــمولية في ما يخص جوهريات الدستور، وضمن عدم تحوله إلى أداة قمــع أيديولوجية. فالعدالــة بوصفها إنصافًــا لا تقول بفرض

القيم الليبرالية، وإنما بإقرار مفهومها السياسي للعدالة، لأن المفهوم الليبرالي السياسي للعدالة يمثل ضمانًا للاستقرار في ظل التعددية الثقافية.

ثالثًا: ابتكر رولز المفاهيم الضرورية لخدمة الطرح الليبرالي السياسي للعدالة، بوصفه طرحًا مثاليًا في الفلسفة السياسية، ونجح في صوغها وتوظيفها في سياقاتها المناسبة.

رابعًا: استطاع رولز، عبر تأكيده قيمًا إنسانية أساسية عامة وسياسية خاصة، أن يعكس صورة المواطنة المثالية، وأن يعبّر عن قيم العقل العام والإرادة العامة، فقدم حلولًا معقولة وعقلانية للمشكلات المرتبطة بالتوفيق بين الحريات والحقوق الأساسية من جهة، والمساواة في فرص الوصول إلى مراكز القوة والتأثير والتمكين الاقتصادي (التوزيع العادل وفق مبدأ الفرق) من جهة أخرى، ثم تثبيت ذلك في الدستور، وبالتالي، في جميع التشريعات التي تأتي دونه، فضمن بذلك نظريًا تحقيق العدالة في جميع المستويات والمجالات العامة لحياة المواطنين في مجتمع ديمقراطي.

خامسًا: تمكن رولز من تأكيد صحة القول إن لم تكن العدالة سياسية دستورية فلا عدالة إلا في ضمائر الذين لديهم حس أخلاقي بها، وفي آمال من وقع عليهم الظلم نتيجة غياب العمل وفق رؤية أو نظرية متكاملة تمنع وقوعه (الظلم) في أصله، من جهة، وتصلح بفضل استدامة آلياتها (مبدأ الفرق مثلًا) مواضع الخلل اللاحقة التي قد تقع خارج إطار عمل المؤسسات الأساسية (البنية الأساسية) القائمة على مبادئ عادلة، من جهة أخرى.

سادسًا: أحيا رولز طرح موضوعات الفلسفة السياسية الأكثر أهمية داخل السياق الليبرالي المعاصر، بعد أن كانت غائبة غيابًا كبيرًا في ظل سيادة التوجه النفعي. بمعنى أنه أحيا فيه التنوع والنقاش الفلسفي التأصيلي، الأمر الذي كان له أثر حاسم في التنبيه على ضرورة الوقوف عند مشكلات الليبرالية من داخل السياق الليبرالي ذاته وانطلاقًا من مسلمات الليبرالية ذاتها، ولا سيما في ما خص الحرية، وصولًا إلى تبرير القول بضرورة المساواة والتدخل من

أجل إعادة توزيع الثروة وتوفير الفرص. وهو أسس بذلك لكل من يتبنى القول بأولوية الحقوق والحريات الإنسانية الأساسية على المنافع والخيرات الأخرى؛ على الرغم من أنها ضرورية للحفاظ على جوهر الحريات والحقوق الأساسية ذاتها، الأمر الـــذي أدى بالنفعية إلى موقف دفاع بعـــد أن كانت طاغية بصورة كاملة.

سابعًا: اكتشف رولز، مبكرًا، ضرورة التفكير بنموذج ليبرالي تعاقدي جديد يتم التواضع فيه على مبادئ عامة للعدالة، من شأنها ضمان الاستقرار العام من جيل إلى آخر، الأمر الذي تأكدت ضرورته في السنوات الأخيرة، وتجلّى اليوم في توجه الديمقراطيـــات الكبرى إلى الأخذ بالمقاربـــات الليبرالية الاجتماعية والديمقراطية الاشتراكية. فقد أدت الليبرالية النفعية، كما رأينا بفعل مشكلاتها، وفي مقدمتها ما يرتبـــط بمبدأ عدم التدخل، إلى تعاظـــم كثير من مظاهر الظلم والتفاوت الحـــاد (تراجع حضور الطبقة الوســـطى بوصفها أكثريـــة اجتماعية واقتصادية وسياسية)، ولا ســـيما بعد تصاعد التوجه الليبرالي الجديد والعدول عن التوجه الرعائي، بوصفه ممثلًا للحد الأدنى من العدالة الاجتماعية وضمان الحقوق والحريات الأساسية.

ثامنًا: تجاوز رولز، باشـــتغاله علـــى صوغ يوتوبيا واقعية لنظام سياســـي اقتصادي محقق للعدالة الاجتماعية، الكثير من المشـــكلات التي ظل الســـياق الليبرالي حافلًا بها منذ نشـــأته حتى وقتنا الحاضر، باستثناء ما كان موضع نقد البحث الذي بين أيدينا، بخصوص العدالة بين الأجيال والشـــعوب. فقد كشف عن عمق المظالم التي يمكن أن تأتي بها الأنظمة الآخذة بالأيديولوجيا الليبرالية التقليدية المســـتعادة بقوة في طروحات الليبرالية الجديدة، ولا سيما أنها تغالي في تأكيد الحريـــات الفردية إلى درجة الإطلاق، وفـــي الدعوة إلى عدم تدخل مؤسسات النظم السياسية في النشاط الاقتصادي وملكية مصادر الثروة وأسباب القوة، من دون الاهتمام بما لذلك من صلة جوهرية بمســـألة التفاوت وتأثيرها السلبي المباشر في الحريات الفردية ذاتها.

تاسعًا: كشف رولز عن أوجه قصور حقيقية في ما بدا مع أيديولوجيا نظام

الرعاية أنه أكثر تقدمًا في مجـال العدالة الاجتماعية، فهي بتركيزها على ضمان الحقوق والحريات الأساسـية من دون الحد من التطرف في التفاوت، تتقاطع مع مفهوم «دعه يعمل» في تجاهله العلاقة الحاسـمة بين الحرية والمسـاواة. كما أنه جعل مـا يُفترض أنه حد أدنى من الحقوق والحريات سـقفًا لما يتوقع الفقـراء أن يحصلوا عليه من نظامهم السياسـي الاقتصادي، علـى الرغم ممّا يضمره ذلك من ظلم عميق واسـتقرار اجتماعي غير مستدام، الأمر الذي نجح رولز في حل مشكلاته نظريًا عمومًا، وإجرائيًا وفق مبدأ الفرق الذي يأتي دوره لاحقًا ومشروطًا بتأمين الحقوق الأساسـية لتحقيق نوع من المساواة المعتدلة المتمثلة في الحفاظ علـى مجتمع بلا تطرف في التفاوت، أي في الحفاظ على مجتمع مسـتقر لا تغيب عنه أكثرية من الطبقة الوسـطى، فديمقراطية الملكية المقيدة بالقانون، بصفتها نظامًا سياسـيًا اقتصاديًا عادلًا يأتي في سـياق الطرح الواقعي ليوتوبيا العدالة بوصفها إنصافًا، تعد أمـلًا للمجتمعات التي يمكن لنا احتمال تصور خلوّها من الأيديولوجيا بالمعنـى المزيف للواقع والمموّه على أوجه القصور فيه، ولا يمكن تصورها خالية مـن الطموح الذي تمثله اليوتوبيا (الواقعية). كما أن الليبرالية مثل أي فلسفة وأي سياق، تظل مثلما هو الحال في الطرح الرولزي، قادرة على إعادة إنتاج ذاتهـا وتأكيد جميع القيم الكامنة فيها، بما يخلصها من ضيق الأفق والزيف الأيديولوجي.

خلاصة القول

أدرك رولز مدى الخطورة التي يمكن أن يأتي بها تعاظم حضور الخطاب الليبرالي الجديد، بوصفه تعبيرًا صارخًا عن نزعة لاإنسانية منكرة لقيم التضامن الاجتماعي والتعاون والغيريـة. وكان حريصًا على الحفـاظ على ما تبقى من دولة الرعاية، على الرغـم من إدراكه أوجه القصور التي اعترتها، فاسـتمر في تطوير فكرتها باتجاه تحقيق العدالة التوزيعية حتى نشره خاتمة أعماله عند بداية الألفية الثالثة، حيث الغلبة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا لليبرالية الجديدة في صيغتها المعولمة التي أفضت إلى كثير مـن مظاهر التنصل أو التخفف من أعباء ومقتضيـات تحقيق العدالة التـي أراد للدولة والمجتمع ومؤسسـاتهما

التدخل والاضطلاع بهـا. وبناء عليه، يعدّ رولز، في السـياق الليبرالي عمومًا، والأنكلوسكسـوني خصوصًا، أول مفكر معاصر أسس السياسة على الأخلاق في نظريته بشـأن العدالة، إذ لا ضمان في النفعيـة والبراغماتية عمومًا لمقاربة قيمة المسـاواة، الأمر الذي من شـأنه إفقار معنى قيمة الحريـة وجعله صوريًا زائفًا. وقد نجح فـي تحقيق ذلك بتوظيف أخلاق الواجب بوصفها فلسـفة لا تسـمح مبادئها بالتنازل عن أي مـن هاتين القيمتين، لأن فيهمـا مكمن كرامة الإنسان، بوصفه غاية في ذاته.

المراجع

1 - العربية

كتب

أحمد، محمد وقيع الله. مدخل إلى الفلسفة السياسية. دمشق: دار الفكر، 2010.

أرجايل، مايكل. سيكولوجية السعادة. ترجمة فيصل عبد القادر يونس، مراجعة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993. (عالم المعرفة؛ 175)

أفهيلد، هورست. اقتصاد يغدق فقرًا: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه. ترجمة عدنان عباس علي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007. (عالم المعرفة؛ 335)

أمين، جلال. فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد. القاهرة: دار الشروق، 2008.

أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟ ترجمة أنطوان سيف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

باري، بريان. الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية. ترجمة كمال المصري. 2 ج. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. (سلسلة عالم المعرفة؛ 382-383)

برلين، أشعيا. **أربع مقالات في الحرية.** ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: وزارة الثقافة، 1980.

برنيري، ماريا لويزا. **المدينة الفاضلة عبر التاريخ.** ترجمة عطيات أبو السعود، مراجعة عبد الغفار مكاوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997. (عالم المعرفة؛ 225)

بوعزة، الطيب. **نقد الليبرالية.** الرياض: مجلة البيان، 2009.

بيترمارتن، هانس وهارالد شومان. **فخ العولمة.** ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي. ط 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003. (عالم المعرفة؛ 295)

تشومسكي، نعوم. **الربح مقدمًا على الشعب: النيوليبرالية والنظام العالمي.** ترجمة لمى نجيب. دمشق: وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011. (آفاق ثقافية - الكتاب الشهري؛ 99)

ـــــــ [وآخ.]. **الولايات المتحدة: الصقور الكاسرة في وجه العدالة والديموقراطية.** تحرير برند هام، ترجمة نور الأسعد، تدقيق ماري سعادة. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2006.

تورين، آلان. **ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية.** ترجمة عبود كاسوحة. دمشق: وزارة الثقافة، 2000.

جالبريث، جون كينيث. **تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر.** ترجمة أحمد فؤاد بلبع، مراجعة اسماعيل صبري عبدالله. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000. (عالم المعرفة؛ 261)

جوردون، جون ستيل. **إمبراطورية الثروة: التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية الأمريكية.** ترجمة محمد مجد الدين باكير. 2 ج. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008. (عالم المعرفة؛ 357-358)

جيدنز، أنتوني. **الطريق الثالث: تجديـــد الديمقراطية الاجتماعية**. ترجمة أحمد زايــد ومحمد محي الدين، مراجعــة وتقديم محمد الجوهــري. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 1999. (سلسلة العلوم الاجتماعية؛ 230)

جيدنز، أنطوني. **بعيدًا عن اليســار واليمين: مســتقبل السياســات الراديكالية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002. (عالم المعرفة؛ 286)

جيفرســن، توماس. **الديموقراطية الثورية: كيف بُنيت أميركا جمهورية الحرية**. ترجمة منيرة سليمان ووليد الحمامصي. بيروت: دار الساقي، 2011.

دي كرسبني، أنطوني وكينيث مينوج. **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة ودراسة نصار عبد الله. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

رسل، برتراند. **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمد فتحي الشنيطي. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1977.

راســل، برتراند. **حكمــة الغرب**. ترجمة فــؤاد زكريــا. 2 ج. ط 2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009. (عالم المعرفة؛ 364-365)

ج 1: **عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**.

ج 2: **الفلسفة الحديثة والمعاصرة**.

روســو، جان جاك. **خطاب في أصل التفاوت وفي أســسه بين البشــر**. ترجمة بولس غانم، تعليق وتدقيــق وتقديم عبد العزيز لبيــب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، 2009.

ـــــــ. **فــي العقد الاجتماعي أو مبــادىء القانون السياســي**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

رولز، جون. **العدالة كإنصـــاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج اســماعيل، مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ـــــــ. **قانون الشــعوب و«عود إلى فكرة العقل العــام»**. ترجمة محمد خليل. القاهرة: المركــز القومي للترجمة، 2007. (المشــروع القومي للترجمة؛ 1074)

ـــــــ. **نظرية في العدالة**. ترجمة ليلى الطويل. دمشــق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011. (دراسات فلسفية؛ 5)

ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

ـــــــ. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**. تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2002.

زيناتي، جورج. **رحلات داخل الفلســفة الغربية**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

ساندل، مايكل ج. **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة محمد هناد، مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمان بوقاف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ســن، أمارتيا. **فكرة العدالة**. ترجمة مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون بالاشتراك مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010.

سيبرتان - بلان، غيوم. **الفلسفة السياســية في القرنين التاسع عشر والعشرين**. ترجمة عز الدين الخطابي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

شباط، يوسف [وآخ.]. **القانون الدستوري**. دمشق: جامعة دمشق، 2010.

شتراوس، ليو وجوزيف كروبســي. **تاريخ الفلسفة السياســية**. ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام. 2 ج. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005. (المشروع القومي للترجمة؛ 809-810)

ج 1: من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا.

ج 2: من جون لوك إلى هيدجر.

شـــيفر، أولريش. **انهيار الرأسمالية: أســباب إخفاق اقتصاد الســوق المحررة من القيود**. ترجمة عدنان عباس علي. الكويـــت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2010. (عالم المعرفة؛ 371)

صن، أمارتيا. **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**. ترجمة شــوقي جلال. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004. (عالم المعرفة؛ 303)

العاني، حسان محمد شــفيق. **الأنظمة السياسية والدســتورية المقارنة**. بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986.

عبد الله، محمد، محمد البيات وعماد قطان. **مدخل إلى علم القانون**. دمشــق: جامعة دمشق، 2010.

العربــي، محمد ممدوح. **الأخلاق والسياســة فــي الفكر الإســلامي الليبرالي والماركسي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

العروي، عبد اللــه. **مفهوم الايديولوجيا**. ط 5. الــدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

فوت، ريان. **النســوية والمواطنة**. ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مراجعة وتقديم فريدة النقاش. القاهرة: المركز الأعلى للثقافة، 2004. (المشروع القومي للترجمة؛ 601)

فوكوياما، فرانســيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشــر**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فينلايســون، آلان [وآخ.]. **الأيديولوجيات السياســية**. ترجمــة عباس عباس. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009.

كانت، إيمانويل. **تأســيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبــد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للنشر، 1965.

كانت، إيمانويل. **مشــروع للســلام الدائم**. ترجمه إلى العربيــة وقدّم له عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.

كنت، إيمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمــة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

كيمليكا، ويل. **أوديســا التعددية الثقافية: سبر السياســات الدولية الجديدة في التنوع**. ترجمة إمام عبد الفتاح. 2 ج. الكويــت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2011. (عالم المعرفة 377-378)

لابيه، فرانســيس مور وجوزيف كولينز. **صناعة الجــوع: خرافة الندرة**. ترجمة أحمد حســان، مراجعة فؤاد زكريــا. الكويت: المجلــس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1983. (عالم المعرفة؛ 64)

لوك، جــون. **الحكومة المدنية وصلتهــا بنظرية العقــد الاجتماعي لجان جاك روســو**. ترجمة محمود شــوقي الكيال. القاهرة: الدار القومية، [د. ت.]. (اخترنا لك؛ 81)

______. **في الحكم المدني**. نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري. بيروت: اللجنــة الدولية لترجمــة الروائع الإنســانية، 1959. (مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو، السلسلة العربية)

ليمان، أوليفر (محرر). **مســتقبل الفلســفة في القرن الواحد والعشــرين: آفاق جديدة للفكر الإنســاني**. ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة رمضان بسطاويسي. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004. (عالم المعرفة؛ 301)

مانهايم، كارل. **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة.** ترجمة محمد رجا الديريني. الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980.

مجيد، حسام الدين علي. **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010. (أطروحات الدكتوراه؛ 85)

المرجع في علم النفس السياسي. تحرير دافيد أو. سيرز، ليوني هادي وروبرت جيرفيس، ترجمة ربيع وهبة، مشيرة الجزيري ومحمد الرخاوي، مراجعة وتقديم قدري حفني. 2 ج. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010. (المشروع القومي للترجمة؛ 1484)

مفاهيم الليبرتارية وروادها. تحرير ديفيد بوز، ترجمة صلاح اسماعيل عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي حدادين. 7 ج. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر بالتعاون مع مؤسسة مصباح الحرية، 2008.

ج 1: **التشكيك في السلطة.**

ج 2: **الفردية والمجتمع المدني.**

ج 3: **الحقوق الفردية.**

ج 4: **النظام التلقائي.**

ج 5: **الأسواق الحرة.**

ج 6: **السلام والتوافق الدولي.**

ج 7: **مستقبل الليبرتارية.**

منصور، أشرف. **الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008. (سلسلة الفكر)

موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين – المجلد الثاني. ترجمة مي مقلد، تحرير تيرنس بول وريتشـــارد بيللامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010. (المشروع القومي للترجمة؛ 1338)

موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين. تحرير روبرت بنيويك وفيليب جرين، ترجمة مصطفى محمود. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011. (المشروع القومي للترجمة؛ 1684)

ميل، جون ســـتوارت. عن الحرية. ترجمة هيثم الزبيدي، مراجعة وتدقيق فادي حدادين. عمـــان: الأهلية للنشـــر والتوزيع بالتعاون مع مصبـــاح الحرية، 2007.

هايك، ف. أ. الطريق إلى العبودية. ترجمـــة محمد مصطفى غنيم. بيروت: دار الشروق، 1994.

______. الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية. ترجمة محمد مصطفى غنيم، تقديم حازم الببلاوي. بيروت: دار الشروق، 1993.

هورنر، كريس وإمريس ويســـتاكوت. التفكير فلســـفيًا: (مدخل). ترجمة ليلى الطويل. دمشـــق: الهيئـــة العامة الســـورية للكتاب، 2011. (دراســـات فلسفية؛ 1)

هيجل. أصول فلســـفة الحق: الجـــزء الأول. ترجمة وتقديـــم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. بيروت: دار التنوير، 1983. (المكتبة الهيجلية)

هيرتس، نورينا. الســـيطرة الصامتة: الرأســـمالية العالمية ومـــوت الديمقراطية. ترجمة صدقـــي حطاب. الكويـــت: المجلـــس الوطني للثقافـــة والفنون والآداب، 2007. (عالم المعرفة؛ 336)

دوريات

«رولز وهابرماس في الظرف الكوزموبوليتاني.» ترجمة نجيب الحصادي. مجلة الثقافة العالمية: السنة 30، العدد 168، كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 2013.

زكي، رمزي. «الليبرالية الجديدة تقول: وداعًا.. للطبقة الوسطى.» عالم الفكر: السنة 25، العدد 2، تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الثاني/ ديسمبر 1996.

طلبة، نسرين. «الرقابة على دستورية القوانين.» مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية: السنة 27، العدد 1، 2011.

«مكانة المصلحة الخاصة ودور القوة في الديمقراطية التداولية،» ترجمة نجيب الحصادي. مجلة الثقافة العالمية: السنة 30، العدد 168، كانون الثاني/ يناير- شباط/ فبراير 2013.

2 - الأجنبية

Books

Bentham, Jermy. *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.

The Cambridge Dictionary of Philosophy. Edited by Robert Audi. 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

Curzon, L. B. and P. H. Richards, *The Longman Dictionary of Law*, 7th ed. (United Kingdom: Pearson Education Ltd, 2007).

Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2000.

Habermas, Jurgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. (Studies in contemporary German social thought)

——. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: Polity Press, 1992.

——. *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarthy. 2 vols. Boston: Beacon press, 1984-1987.

Vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society.*

Vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.*

Hart, H. L. A. *The Concept of Law.* With a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994.

Hobbes, Thomas. *Leviathan: or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil.* Gutenberg: manybooks, 2002.

Kymlicka, Will. *Liberalism, Community, and Culture.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1989.

——. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Oxford political theory)

——. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship.* Oxford, UK New York: Oxford University Press, 2001.

Lappe, Frances Moore. *World Hunger: Twelve Myths.* New York: Grove Press, 1998.

Longman Dictionary of Contemporary English. Edited by English Channel 5th ed. Harlow, Essex, England: Longman, 2009.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism.* University Park, PA: Pennsylvania State University, 2004.

Nagel, Thomas. *Concealment and Exposure: and Other Essays.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke, And Marx on the Rights of Man. Edited with introductory and concluding essays by Jeremy Waldron. London; New York: Methuen, 1987.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

——. *Invariances: The Structure of the Objective World.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

——. *The Nature of Rationality.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* India: Macmillan Ltd, 2000.

Philosophy, Politics, and Society, Fifth Series: A Collection. Edited by Peter Laslett and James Fishkin. New Haven: Yale University Press, 1979.

Pigou, A. C. *The Economics of Welfare*. London, Macmillan and co., ltd., 1920.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2001.

——. *The Law of Peoples: with «The Idea of Public Reason Revisited»*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

——. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (The John Dewey essays in philosophy; 4)

——. *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Saenz, Carla. *Political Liberalism and Its Internal Critiques: Feminist Theory, Communitarianism, and Republicanism*. Austin: The University of Texas, 2007.

Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2005.

——. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Sálvio Marcelo Soares. Sao Paulo: MetaLibri, 2006.

The Tanner Lectures on Human Values. Edited by Sterling M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, 1982.

Taylor, Charles [et al.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Utilitarianism and beyond, edited by Amartya Sen and Bernard Williams. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Periodicals

Habermas, Jurgen. «Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism.» *The Journal of Political Philosophy*: vol. 13, no. 1, 2005.

———. «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *The Journal of Philosophy*: vol. 92, no. 3, March 1995.

Hoffman, John and Paul Graham. *Introduction to Political Ideologies*. Harlow, England: New York: Pearson Longman, 2006.

Kymlicka, Will. «Introduction: An Emerging Consensus.» *Ethical Theory and Moral Practice*: vol. 1, no. 2, 1998.

Rawls, John. «The Basic Structure as Subject.» *American Philosophical Quarterly*: vol. 14, no. 2, April 1977.

———. «Distributive Justice: Some Addenda.» *Natural Law Forum*: vol. 13, 1968.

———. «The Domain of the Political and Overlapping Consensus.» *New York University Law Review*: vol. 64, no. 2, May 1989.

———. «Fairness to Goodness.» *Philosophical Review*: vol. 24, no. 4, October 1975.

———. «The Idea of an Overlapping Consensus.» *Oxford Journal of Legal Studies*: vol. 7, no. 1, Spring 1987.

———. «The Idea of Public Reason Revisited.» *The University of Chicago Law Review*: vol. 64, no. 3, Summer 1997.

———. «Justice as Fairness.» *The Journal of Philosophy*: vol. 54, no. 22, October 1957.

———. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 14, no. 3, Summer 1985.

———. «Political Liberalism: Reply to Habermas.» *Journal of Philosophy*: vol. 92, no. 3, March 1995.

———. «The Priority of Right and Ideas of the Good.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 17, no. 4, Autumn 1988.

———. «The Sense of Justice.» *Philosophical Review*: vol. 72, no. 3, July 1963.

———. «Some Reasons for the Maximin Criterion.» *American Economic Review*: vol. 64, no. 2, May 1974.

فهرس عام

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- س -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

كان لجون رولز شأن مهم في إثارة بعض قضايا الفلسفة السياسية حين صبّ اهتمامه على دراسة المبادئ الدستورية التي تراعي العدالة، وقد نجح في تحديد التخوم بين الليبرالية كفلسفة سياسية تقوم على العدالة والإنصاف، وبين الليبرالية بوصفها فلسفة شاملة. وبهذا المعنى كان رولز أول مفكر معاصر أسس السياسة في سبيل العدالة على الأخلاق خلافًا للنفعية والبراغماتية. وبهذا المعنى فإن العدالة لدى رولز تقوم على فلسفة أخلاقية بوصفها إنصافًا، لا على فلسفة نفعية تقوم على مبدأ "دعه يعمل دعه يمر". ويعتقد رولز أن العلاقة بين الحرية والمساواة أمر أخلاقي واجب، وأمر دستوري تعاقدي أيضًا، لذلك يرى أن المساواة تتطلب تدخل الدولة في توزيع الثروة على قاعدة عدم التفريط بالحرية، وعدم تحويل السوق إلى بديل من المجتمع.

محمد عثمان محمود

فلسطيني، من مخيم اليرموك (مواليد 1976).
حاز الماجستير في الفكر السياسي المعاصر عن أطروحته "العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: نموذج جون رولز".
عضو الاتحاد العام للكُتّاب والصحفيين الفلسطينيين منذ عام 2001.

السعر: 12 دولارًا

ISBN 978-9953-0-2983-2

9 789953 029832

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies